
KAFKA / GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE
IN EINZELDARSTELLUNGEN / BAND 4
MAX HORTEN
DIE PHILOSOPHIE
DES ISLAM
VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN











MUHAMMEDS HIMMELFAHRT (M'irâğ)

Miniatur aus einem uigurischen Nizami-Manuskript der Timuridenzeit, das vom Jahre 868 d. H. = 1436 n. Chr. datiert ist und sich in der Bibliothèque nationale zu Paris befindet.

Die Darstellung steht unter dem Einfluß der buddhistisch-ostasiatischen und der christlich-byzantinischen Kunst. Zur inhaltlichen Erklärung vgl. Anm. 160.

DIE PHILOSOPHIE DES ISLAM

in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients

Von

MAX HORTEN
a. o. Professor an der Universität Bonn

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
Abt. I.: Das Weltbild der Primitiven und die Philosophie des Morgenlandes
Band 4

Mit einer Darstellung von Muhammeds Himmelfahrt nach einer Miniatur des 15. Jahrhunderts

VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN
1924



Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

AUSSPRACHEBEZEICHNUNGEN ARABISCHER BUCHSTABEN

Zeichen	Aussprache	
ʾ (*hemze* = ء)	Stimmeinsatz oder -absatz	
ṯ (*ṯe* = ث)	englisches *th*	
ǧ (*ǧim* = ج)	dsch	
č (*čim* = چ)	tsch	
ḥ (*ḥa* = ح)	scharfes (gutturales) h	
ḫ (*ḫy* = خ)	ch	
ḏ (*ḏal* = ذ)	weiches s = französisches *z*	
ž (*že* = ژ)	„ sch = „ *j*	
š (*šin* = ش)	sch	
ṣ (*ṣad* = ص)	„emphatisches“ s	am Gaumen artikuliert
ḍ (*ḍad* = ض)	„ d	am Gaumen artikuliert
ṭ (*ṭy* = ط)	„ t	am Gaumen artikuliert
ẓ (*ẓy* = ظ)	„ *z*	am Gaumen artikuliert
ʿ (*ʿain* = ع)	stimmloser Kehllaut (Kehlkopfverschluß)	
ġ (*ġain* = غ)	weiches g (Laut zwischen g und r)	
q (*qaf* = ق)	gutturales k	

w wird wie im Englischen, *z* wie im Französischen ausgesprochen.

EINLEITUNG

Die Aufgabe, die mit der „islamischen Philosophie“ im Rahmen dieser Sammlung gegeben ist, muß zunächst klar umzeichnet werden. Sie soll nach dem Gesamtplane die Weltanschauungen der westlich von Indien wohnenden Völker der geschichtlichen Zeiten bringen, die sich zunächst in vorislamische und islamische scheiden. Die der *Sumerer* und *Akkader*, der ersten geschichtlichen Völker Mesopotamiens — von ihnen haben die Semiten ihre Kultur übernommen — bildet den sicheren Ausgangspunkt. Sie läßt sich noch aus den Resten erschließen, die sich in der altbabylonischen Religion erhalten haben und ist eine systematische Ausgestaltung des Vorstellungsgutes, das uns aus den Mythen der Urvölker — siehe Weltanschauung der Primitiven — bekannt ist. In gerader Linie geht diese Entwicklung weiter vom alten Babylon nach dem Persien Zoroasters, Assyrien, der kanaanäischen, hebräischen und aramäischen Schicht, in die die Hettiter einen starken Einschlag bewirkten, zur Arsakidenkultur, Mithrasreligion, dem Gnostizismus mit seinen vielfachen Formen, der uns wie der Mazdakismus schon bis in den Islam hineinführt; denn die Drusen leiten sich von Bardesanes = ibn Daisân ab, sind aber zugleich mit den Jezîdî verwandt und den Karmaten, die Ausläufer der Mazdakreligion darstellen: Formen des Lichtmonismus. Die astrale Weltauffassung der Sabäer von Ḥarrân und die Lehre der Mandäer des unteren Zweistromlandes — sie sind die Reste der Johanneschristen, auch Sabier genannt — bilden eine ebensolche zeitliche Verknüpfung zum Islam hin. Judentum, Christentum und die kleinasiatisch-hellenistische Welt gehören in diesen Rahmen und eine Geschichte der Philosophie kann an dieser Fülle von Weltlehren nicht achtungslos vorübergehen, wenn sie in Wirklichkeit eine Geschichte der Menschheitslehren über die Welt sein und sich nicht der Einseitigkeit schuldig machen will.

Des Raumes wegen mußten alle diese Stoffe ausfallen, und besonders bedauere ich es, daß ich die altbabylonische Weltlehre nicht habe bringen können, in deren Erforschung in den

letzten Jahren so bedeutsame Fortschritte gemacht wurden, wenn auch manche Uebertreibungen unterlaufen sind. Die Vollendung der astralen Lehre Babylons ist erst in späterer Zeit vollzogen worden, wenn auch die Grundlehren derselben sumerisch, also uralt sind. Es ist noch nicht gelungen, das alte Aegypten restlos in diesen Kreis einzuschließen, in den es, nach einigen Andeutungen zu schließen, doch zu gehören scheint.

So bleibt der Islam übrig. Um allseitig vorzugehen, müßte man zunächst eine allgemeine Bestimmung der islamischen Philosophie geben, dann ihr Wesen klarlegen und schließlich den zeitlichen Ablauf der Systeme schildern. In dem ersten Punkte wäre auch auf die äußeren Gestaltungsformen des Lebens der Denker einzugehen, ihr individuelles und gemeinschaftliches Leben, die Schulgründungen, äußere und innere Abhängigkeiten, Einflüsse und das Buchwesen. Der letzte Punkt hätte die Entwicklung der Weltsysteme im einzelnen zu bringen, wie sie sich aus der sie umgebenden jeweiligen Kulturwelt abheben; denn eine bujjidische, seldschukische oder fatimidische Metaphysik ist ganz anders zu beurteilen als eine solche der Akbar-Kultur Indiens oder der ʻAbbâs-Kultur Persiens oder des Neuägyptertums (Ǧamâla'd-dîni'l-Afġânî [† 1896], Muhammed ʻAbdû [† 1905]). Auch die unendliche Fülle dieser Probleme mußte beiseite gestellt werden, so daß nur der zweite Punkt, das Wesen der islamischen Weltlehre, zur Darstellung kam. Hier war nun eine sachgemäße Umspannung des Gesamtstoffes geboten, während frühere Schilderungen einzelne Teile mit ganz willkürlicher Grenzsetzung herausschnitten. Die Deutlichkeit und umfassende Natur des Gesamtbildes schwebte mir dabei vor Augen, und leider mußte ich ihm ganze Massen von Einzelmaterial opfern, die den Umfang gesprengt hätten (die naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Richtung, die konservative und liberale Theologie im einzelnen, Freidenker; orthodoxe Gegenbewegungen, Autodafés, Apologeten). Vielleicht werden sie unter günstigeren Verhältnissen an anderer Stelle veröffentlicht werden.

So blieb in der Not der Zeit von dem ursprünglichen Entwurfe nur eine kleine Ruinenstätte übrig, wie uns ja überhaupt von der Geisteskultur des Orientes nur einzelne Trümmer bekannt sind. Hoffentlich wurden aber die Umrisse dessen klar, was alles in die Weltanschauungsbewegung des Orientes hineinzuziehen ist. Eine unsachliche Einengung des Gesichts-

kreises sollte überwunden und der Geschichte der „Philosophie" neue Gebiete „erworben", d. h. als in späterer Zeit zu erschließende angedeutet werden.

Das Problem dieses Buches ist also die Darstellung der Weltanschauungen Westasiens (Vorderasiens), welche neben die Ost- und Zentralasiens treten soll. Die Gedanken über die Welt, die innerhalb einer Zeitspanne von ungefähr 5000 Jahren bei den Völkern entstanden, die aus Europa, Asien oder Arabien dorthin einwandernd Vorderasien überfluteten und bedeutende Hochkulturen mit verschiedenen Rassen, Reichen und Völkergruppen bildeten — diese Gedankensysteme, die wie ihre Träger in beständigem Hin- und Herfluten begriffen sind, sollen auf wenigen Seiten dargestellt werden. Damit die Lösung dieser Aufgabe in irgendeiner Form möglich sei, müssen die individuellen Träger völlig zurücktreten und nur die großen Bewegungen und Grundzüge auf dem Vordergrunde der Bühne erscheinen. Für die islamische Philosophie wäre dies, streng durchgeführt, ein Nachteil, da in ihr, insoweit wir sie schon genauer erkennen können, einzelne Persönlichkeiten markant und farbenreichlebendig hervortreten, — Züge, die in der allgemeinen Richtung leider verschwinden. Das Wesentliche sind allerdings die großen Systemumrisse der Gedankenbewegung, insoweit es sich um makroskopische Betrachtung handelt und nur um Zustandsschilderungen geistigen Lebens in größten Linien. Diese dürften eigentlich nur gewagt werden, nachdem die Einzeldarstellungen erfolgt sind. Das Verfrühte und Unsichere dieses Versuches ist damit deutlichst gegeben.

Es ist ein vielfaches von Momenten, das unser Interesse an der islamischen Philosophie erregt. Sie zeigt uns, wie eine große Kulturbewegung sich vollzieht, wie eine primitive Bildung sich in kürzester Zeit durch äußere Einflüsse zu einer Hochkultur ausgestaltet, wie eine Beduinen- d. h. Kamelzüchterreligion sich mit einer Höchstkultur auseinandersetzt und sich dadurch selbst umgestaltet usw. Dabei zeigt sich uns durchaus kein eng gebundener Geist, sondern ein Weitblick, der sich das Fremde zu assimilieren versteht. Dabei kommen Probleme zur Sprache, die allgemein menschlich sind und sogar die heutige Zeit noch bewegen, wenn auch in verschiedener Form. Der Islam wird unter der Wucht der Diskussionen von einer phantastischen Welterfassung zu

einer b e g r i f f l i c h e n, wahrlich ein gewaltiger Fortschritt und eine wesentliche Vertiefung und Veredelung.

In der islamischen Philosophie sehen wir den visuell-intuitiven persischen Menschentyp im Ringen mit einer semitischen Weltanschauung, also einer voluntaristisch-aktivistischen, und diese umbildend durch Einflüsse, die aus allen Kulturländern der damals bekannten Welt zusammenströmten, von Marokko bis Indien, und sich in Persien und Mesopotamien ein Stelldichein gaben.

Die islamische Philosophie ist von Persern erdacht worden. Sie zeigt uns, welcher Gedanken ein arischer Menschentypus unter südlicher Sonne und den buntesten Einflüssen von Osten und Westen fähig ist. Sie zeigt uns zudem, ein wie günstiges Kulturland Vorderasien — im weiteren Sinne — gewesen ist, indem es durch seine Lage das Sammelbecken der Völkerbeziehungen Asiens, Europas und Afrikas war und werden mußte. Alle diese einzelnen Systeme sind relativ und raum-zeitlich abhängig; aber der in ihnen enthaltene Idealismus ist ein allen edlen Menschen gemeinsames Sehnen, Fühlen und Erleben. In der islamischen Philosophie klingt er in einen Hymnus auf das L i c h t aus.

Ein typisches Beispiel fein differenzierter und durch die geschichtliche Belastung auch wiederum komplizierter Weltanschauungsbildung ist die Bâbî-Religion. In ihr fließen die Linien der altastralen Gedankenwelt zusammen mit der einfachen Lichtlehre von dem „verborgenen Urlichte" und der geistigen Urmaterie. Mit diesen dreien verbinden sich Einschläge der brahmanischen E v o l u t i o n s l e h r e — die Maya-Welt ist ein Epiphänomen der göttlichen Ursubstanz —, so daß jedoch die persische Gedankenmasse, die M a n i f e s t a t i o n, im Mittelpunkte bleibt. Damit ist die neuplatonische E m a n a t i o n und ihre beiden Ausläufer: die I n k a r n a t i o n — *hulûl* — und die Z w e i - N a t u r e n v e r e i n i g u n g — *ittihâd* — ausgeschlossen und werden auch von den Babisten auf das heftigste bekämpft. Die Naivität moderner „Orientkenner" bringt es fertig, von dem Bâbî-Systeme als einem Emanationssysteme zu sprechen, zugleich aber auch den Terminus „Manifestation" auf dasselbe anzuwenden, und man bekommt noch die Begründung zu hören: „Beide unterschieden sich ja doch nicht voneinander und ebensowenig von der Evolutionslehre!"

Wesentlich verschiedene Weltbilder, die für den Orien-

talen so weit voneinander stehen wie für uns kopernikanisches und ptolemäisches Weltsystem, werden dadurch mit ahnungsloser Naivität gleichgesetzt. So wenig erschauen wir in äußerlich sich manchmal nahekommenden Formen die grundverschiedenen Wesenstypen. Das theozentrische Weltdenken der Manifestation und der „geistigen Materie" bleibt immer durchaus verschieden von der anthropozentrischen Emanation und Astrallehre[1].

Eine gewisse Nachlässigkeit in der Bezeichnung grundlegender Begriffe ist selbst bei sorgfältigen Forschern eingerissen. Man weiß sehr wohl, daß der Islam sich mit Händen und Füßen gegen den Inkarnationsgedanken — *ḥulûl* — sträubt und diese Leugnung auch auf die Imamtheorie angewandt hat. In dem Imam „läßt sich Gott nicht nieder wie in einem Substrate"; sondern Gott „manifestiert" sich in ihm, ohne daß er in diese enge substanzielle Verbindung mit ihm gelangt, wie sie die Inkarnation ausspricht. Wenn diese Begriffsunterscheidungen in den Quellen so scharf hervorgehoben werden, müssen wir auch in unserer Wiedergabe ihnen genau folgen und dürfen die Termini nicht ungenau verwenden, indem wir unter Inkarnation irgendeine Verbindung Gottes mit einer geschöpflichen Person verstehen. Es handelt sich um wesentliche Dinge und in diesen ist die größte Genauigkeit geboten. Man darf also nicht mehr von „Inkarnation" Gottes in den Imamen reden, sondern nur von einer Manifestation in ihnen, und diese wird von den Quellen noch dadurch genauer umschrieben, daß auch die „Zwei-Naturen-Vereinigung" — *ittiḥâd* — ausgeschlossen ist. Gott verbindet sich nicht in der Weise mit der menschlichen Natur, daß er mit ihr eine Einheit bildet, wie zwei sich gleichstehende Komponenten eine Einheit herstellen können. Die Erhabenheit Gottes würde dadurch ebenso wie durch die „Inkarnation" — *ḥulûl* — verletzt. Die Erhabenheit Gottes kann nur in einer möglichst losen Verbindung mit dem Geschöpflichen gewahrt werden, in einer Scheinverbindung, im Doketismus: Gott legt die geschöpfliche Gestalt wie einen Schleier an, ohne sie eigentlich zu „beleben", wie die Seele den Körper belebt. Dies ist der *taǧallî* oder *ẓuhûr*, die Manifestation Gottes in dem Gewande eines Menschen. Wer hier von Inkarnation redet, der legt dem Orientalen eine Lehre unter, gegen die sich dieser aufs heftigste wehrt. Ebensowenig darf man die neuplatonische Emanationslehre heranziehen, die auf jene im

Grunde persischen Manifestationsgedanken in keiner Weise anwendbar ist.

Gegen die islamischen Theologen zeigt man sich besonders aufgebracht. Auch dies ist eine moderne Naivität, die subjektive Einseitigkeiten in ein wissenschaftliches Objekt überträgt. Selbst gegenüber muslimischen Theologen müssen wir „kaltes Blut bewahren“ und es ist eine einfache Forderung der Wissenschaft, auch ihre Gedankenbildungen von derselben Höhe zu betrachten, mit der wir die der anderen Richtungen zerlegen. Hier gilt nur die kühle Ruhe der Kulturwissenschaft und Ideengeschichte, und jedes Vorurteil hat ferne zu bleiben. Zudem ist der Grundbestand der theologischen Denker Philosophie, aber auch umgekehrt ist ein großer Teil der „philosophischen“ Gedankenarbeit Theologie. Beide sind durch den Koran inhaltlich gebunden, und wenn die einen, die Theologen, auch diese äußerliche Bindung stärker betonen, so enthalten sie doch einen großen Teil freier Gedanken. Die Anheftung bestimmter Etiketten wie „Theologen“ usw. ist eine vorwissenschaftliche Funktion, die die Forschung nicht aus der Fassung bringen darf.

Gegen die islamischen Mönche, Mystiker, Asketen hat man ebensolche Vorurteile und Antipathien aufgestellt, bis in der jüngsten Periode eine „mystische Welle“ auch über Europa kam und man auf den philosophischen Sinn der Mystik, auch der anderer Kulturkreise, aufmerksam wurde. Die Wissenschaft hat sich abseits solcher zeitgeschichtlichen Modewellen und Wertungen zu stellen und zu versuchen, den Orient rein wahrheitsgemäß zu erforschen. Auch das mystische Ahnen und Sehnen gehört nach seinem gedanklichen und ethischen Inhalte in das Gebiet der orientalischen Weltanschauungen, wenn es auch stark gefühlsmäßig bestimmt und dadurch vom wissenschaftlichen Charakter weit entfernt ist.

Wie fremd uns orientalisches Denken ist, zeigt die große Fülle von Irrtümern, die über dasselbe und zwar über Grundgedanken bei uns verbreitet sind. Qušairi hat z. B. in einem kurzen Kapitel Definitionen der Einheitslehre zusammengestellt und deren Wortlaut bestätigt sich nunmehr durch die Luma‘ des Sarrâǧ. Seit vielen Jahrzehnten sind die Orientalisten bemüht, diese Formulierungen zu übersetzen, man gelangte aber nur zu einer Reihe von Sinnlosigkeiten. Eine Fassung, die den brahmanischen Monismus deutlich enthält, bezeichnete man sogar als eine einfache Wiedergabe des islamischen Glau-

bensbekenntnisses. Dabei bieten diese Texte dem Verständnisse durchaus keine solchen Schwierigkeiten wie die philosophischen, nur muß man die „absolute Einheit" — *aḥadîja* — nicht mit der „relativen" — *wâḥidîja* — gleichstellen. Die relative ist die Welt. Sie taucht aus der absoluten auf, um wieder in diese unterzutauchen, indem sie ihre Individuationen verliert. Die absolute ist das Geistige und die Tiefenschicht der relativen. Ein monumental gedachtes Evolutionssystem liegt vor, das von dem neuplatonischen Emanationsgedanken weit abliegt, — noch weiter allerdings vom Glaubensbekenntnis des orthodoxen Islam, obwohl sich jene Mystik als „islamisch" gibt.

Man findet Darstellungen der Mystik, die nur die Auswüchse der Derwischorgien vorbringen und das Ethische ganz übersehen. So etwas ist aber Brunnenvergiftung und Steine statt Brot! Es ist ein wissenschaftlicher Skandal, von einer Sache nur Aeußerlichkeiten darzustellen und das Wesen ganz zu übersehen. Das Ergebnis ist dann eine Sammlung von Unsinn und Widersinn. Zum Wesen der Mystik gehört ihr ethischer Heroismus. Ebenso tief unter der Höhenlage der Gebildeten stehen Darstellungen des Islam, die nur das Lächerliche an ihm hervorzukehren suchen und fordern, daß diese Summe von Unsinn, die als „Islam" dargeboten wird, „möglichst bald zugrunde gehe", dabei aber für das Wesen des Islam völlig blind sind. Hier ist die Forderung wahrheitsgetreuester Gerechtigkeit und Vornehmheit der Gesinnung gegen solchen kulturlosen Dilettantismus zu stellen.

Von einem Verständnis des Orients sind wir also noch sehr weit entfernt. Man übersah das Kulturelle, war auf die äußere Zivilisation gerichtet und bearbeitete periphere Kuriositäten, die sich zu einem gewaltigen Chaos kleiner Einzelresultate anhäuften. Jacob warnte 1907 vor „dem Zug unserer Zeit, Nebensächliches zur Hauptsache zu machen". Das gewaltige Kulturmaterial des Orients gilt es zu sichten und von seiner Außenseite bis zu seinen tieferen Bildungskräften vorzudringen. Fundamentale Fragen müssen aufgeworfen und von einer zentralen Fragestellung die Einzelheiten als Ganzes geschaut werden. Dies ist aber die Frage des W e l t b i l d e s, des typisch orientalischen Weltdenkens. Diese Frage wird nicht geklärt, indem man geschichtliche Einzeldaten aneinanderreiht. Das geistige Band zwischen diesen ist das S y s t e m. Somit lautet das Problem: welches ist das System

orientalischen Weltbetrachtens? Erst wenn dessen Sinn und Aufbau durchsichtig ist, ergibt sich die weitere Frage: wie ist dieses System entstanden und wie hat es sich im raumzeitlichen Ablaufe verändert?

Die geschichtliche Frage ist also eine zweitlinige. An erster Stelle steht die systematische. Bei ihrer Lösung werden zugleich die inneren und äußeren Kräfte sichtbar, die das Leben des Systemes ausmachen, so daß die geschichtliche Frage sich aus der systematischen ergibt und ihre Lösung wie eine reife Nebenfrucht bei der systematischen Erfassung abfällt.

Das Problem der vorderasiatischen und enger gefaßt der islamischen Philosophie ist, so könnte man sagen, ein unlösbares; denn die Vorarbeiten sind durchweg wertlos und die Zusammenfassungen verfrüht, ohne Einfühlungsfähigkeit und Verständnis, schleppen mittelalterliche Irrtümer getreulich weiter und fügen sogar neue hinzu. Dabei fehlt vor allem das Verständnis für die Gesamtkultur des islamischen Orientes, in deren geistigem Raume doch die islamische Philosophie als Wesensteil steht. Die Unterschätzung dieser Kultur ist für die europäische Oberflächenbetrachtung typisch. Man müßte demnach zuerst die vorderasiatisch-islamische Kultur schildern, um in diesen Rahmen das Bild ihrer Weltanschauungen einzeichnen zu können. Ohne diesen Rahmen der geistigen Umwelt bleibt der Ausschnitt: „die Gestaltungen der Weltanschauung" in vielen Zügen unklar.

Die Vorurteile sind auf diesem Gebiete naturgemäß ganz ungeheuerlich und teils allgemeiner Natur — z. B. die Unterschätzung der islamischen Kultur im allgemeinen: weil die Außenkultur Europas den Orient weit überflügelt hat, muß auch die orientalische Innenkultur, so urteilt der Durchschnittseuropäer, minderwertig sein — teils spezieller und sind teils aus dem Mittelalter überkommen, teils modern. Die Lehre von der doppelten Wahrheit ist z. B. erst durch die Ausdeutung der lateinischen Uebersetzungen des Averroes entstanden, aber diesem Philosophen selbst völlig fremd und ihm absolut denkunmöglich. Die überlieferte Ueberschätzung des Averroes beruht auf der optischen Täuschung des Mittelalters. Da dieses den Averroes hauptsächlich kannte, rückte dessen Gestalt in größere Nähe und nahm dementsprechende Dimensionen an. Andere traten in weitere Ferne und wurden als kleiner beurteilt. Dabei war Averroes einer der rückschrittlichsten und unselbständigsten Geister des

islamischen Orientes, für den Philosophie identisch war mit philologischer Feststellung dessen, was Aristoteles gelehrt habe.

Viel katastrophaler sind jedoch die Falschurteile über die Zahl der islamischen Philosophen, die nach dem Mittelalter auf noch nicht ein Dutzend angesetzt wird. Jener Zeit ist bei der Schwierigkeit der Verbindungen dieser Irrtum zu verzeihen. Wenn aber noch in der Jetztzeit von manchen derselbe Irrtum beibehalten wird, die sich „Kenner" des Orientes zu sein rühmen und wähnen, so ist eine „Verzeihung" nicht mehr möglich.

Unsere völlige Ahnungslosigkeit von der orientalischen Kultur zeigt sich auch darin, daß wir vermeinen, nach 1100 habe der Orient keinen bedeutenden Denker mehr hervorgebracht. Letzten Endes spielen dabei vielleicht naiv-eschatologische Motive mit, die wir vom Oriente, ohne es zu wissen, übernommen haben: „Nach kurzer Blüte in der Frühzeit wird die Welt immer schlechter und die Kultur nimmt beständig ab, bis das Ende der Zeiten kommt." Dann muß auch die islamische Philosophie nach einer kurzen Blüte in einen dauernden Verfall geraten sein. Jedenfalls ist dieses geschichtsphilosophische Urteil ebenso naiv wie jenes eschatologische. Wo immer man aus den Philosophen der Spätzeit — sie zählen nach *tausenden* — Stichproben nimmt, stößt man auf eine geistige Hochkultur eigener Art, die freilich für Zivilisationsmenschen des modernen, veräußerlichten Typs unverständlich bleiben wird, aber von Kulturmenschen, die Empfindung für Qualitäten der Geisteskultur besitzen, ganz anders zu beurteilen ist. Eine spätere, kulturell hoffentlich höherstehende Zeit wird sich über unsere Farbenblindheit wundern. Wer auch nur eine Seite von einem der großen Theologen der Spätzeit — z. B. Dauwânî († 1501) — mit Verständnis gelesen hat, wird nie wieder behaupten, sie stellten eine Verfallzeit dar.

Die Aufgabe besteht demnach nicht darin, die einzelnen Philosophen nach ihren materiellen Daten aufzuzählen und dabei einige ihrer Lehren zusammenzuwürfeln — dies war die alte Methode —, sondern darin, den einzelnen wie die Schule *in der gesamten Geisteskultur des Orientes* zu betrachten, ihre verschiedenen Schichten und Komponenten zu unterscheiden, die aus ihnen sich bildenden Synthesen in ihrer Struktur zu verstehen und das Auf- und Abwogen der Systeme nach ihren inneren Kräften und in dem Wechsel

der Perioden zu begreifen. Gedankenzerlegung und Gedankenaufbau sind die großen Richtlinien. Aus der Zerlegung findet man die Elemente und aus diesen setzen sich die lebensvollen Gebilde der Geisteskultur zusammen.

Die orientalistischen Studien erwecken heute noch den Eindruck eines Trümmerfeldes. Die meisten Arbeiten beschränken sich auf die Herbeischaffung oder Vorlegung von Rohmaterial. Einzelne Blöcke sind gut ausgearbeitet worden; aber man sieht noch nicht, wohin sie inhaltlich in den Zusammenhang des ganzen Baues gehören. Soll der alte Tempel vor unseren Augen wieder neu erstehen, so müssen die Beziehungen jedes einzelnen Materials zum K u l t u r g a n z e n herausgearbeitet und seine Einordnung in das Kultursystem durchgeführt werden. Zu dieser kulturwissenschaftlichen Durcharbeitung sind wir bisher nicht gelangt.

Die Studenten der Orientalistik finden meist keine Einführung in die Kultur des Orientes, indem der Vertreter dieser Disziplin sich mit der grammatischen Vorarbeit begnügt, diesen halben Weg der Forschung schon als Vollwissenschaft hinstellt, höchstens einige Fragen der äußeren Zivilisation streift, sonst aber keinen Zugang zu der Geisteskultur hat.

Die Erfassung der vorderorientalischen Gedankenwelt geht am besten in der Weise vor sich, daß man 1. zunächst allgemeine Umrisse zeichnet, dann 2. das Wesen (System) genauer bestimmt und schließlich 3. seine konkrete Erscheinung nach Abhängigkeiten und zeitlichem Verlaufe beschreibt; denn die Einzelerscheinungen sind nur durch die Allgemeinbegriffe zu verstehen, indem das Einzelne als Teil des Ganzen in seinen Rahmen hineinzustellen ist. So ergeben sich die drei Teile des Inhaltes. Sie bilden ein Fortschreiten vom Allgemeinen zum Einzelnen. Der umgekehrte Weg ist ebenfalls denkbar und in positivistischen Zeiten oft vorgezogen worden, jedoch mit vielen Nachteilen der Verständnisstufen behaftet: man bleibt allzulang in unverstandenem Material, ertrinkt gleichsam in demselben (der Mangel unserer meisten Philosophiegeschichten), bevor man sich über dasselbe erhebt und die großen Linien erschaut. Logischer ist es jedenfalls, die Leitlinien, gerade deshalb, weil sie leiten sollen, zuerst sichtbar zu machen und dann zu den einzelnen Zügen des Bildes hinabzusteigen.

Der Orientale lebt unter einem „wolkenlosen" Himmel. Jeder, der einmal die Sommermonate im Oriente zugebracht

hat, weiß, was das bedeutet. Der Mensch der orientalischen Erde ist zudem umgeben von „dem Zauber der Wüste“, die als baumlose, klare Fläche eine Unendlichkeit, aber mit ihrem scharfen Horizonte doch wiederum Abgrenzung vortäuscht, sich mit dem tiefen Himmelsblau zu einem Wunderdome verbindend, — umgeben von den Lichtspiegelungen des glühenden Sand- und Steinbodens, die als Gespenster (*ginn*), Kobolde, magische Kräfte ihn umlauern und necken, — eine Märchenwelt zugleich niedlichster, ergötzlichster wie auch schreckendster Art — umgeben, überflutet und belebt von der unendlichen Lichtfülle, die die Sonnenkraft, der „Sonnengeist“ über die sublunarische Welt ausgießt, indem der ganze Weltenbau durchwirkt ist von mysteriösen Kräften. Aus dieser Umwelt mußte sich die lichttrunkene Seele des Orientalen gestalten. Sie mußte den Mythus vom Himmelsblau dichten und dem „verborgenen“ Gotte in ihm, dem Gottvater, ebenso den Mythus der Sonne, des Sohnes des Himmelsblaus, die aus ihm hervorzubrechen scheint und die Offenbarung vom „unerkennbaren“ Gotte der tieferen Welt vermittelt, ferner den von der magischen Kraft, die das ganze Weltall durchwirkt als Ausfluß des Himmelsblaus und der Sonne: Licht und Wärme, als *rûḥ* = Geist = Pneuma auch in der Menschenseele wirkend. Tiefste Religiosität ist dem Orientalen daher wesentlich und aus Himmelsblau — Sonne — Licht — Mythus hat er alle seine Philosophien, Ethiken, Literaturen, Kunstideale, schließlich auch die Normen seines individuellen Lebens, seiner sozialen Einrichtungen und Staatsformen gebildet oder wenigstens durchgeistigt, — ein monumentales Lebenssystem, das ein Geschenk und Kind des Lichtes genannt werden kann, geboren aus dem Urerlebnis des Lichtes und Himmelsblaus, das den orientalischen Primitiven erfüllt, eine Symphonie aller Klänge, die die Freude an Licht und Wärme in der Seele dieses Menschentypus erzeugen. Das Christentum ist im Kräftefelde dieses Lichtmythus entstanden und hat seine edlen und veredelnden Lehren in die Symbole desselben gekleidet.

Die Zukunft der Studien über die Geisteskultur des vorderen Orientes scheint trotz der minimalen Anfänge, die bis jetzt erst gemacht sind, günstig beurteilt werden zu müssen. Unsere Geisteskultur scheint die eigenartige Begriffsscheu und Begriffsfurcht zu überwinden, die ihr in der vergangenen Periode anhaftete. Die moderne Phänomenologie hat eine

Begriffskultur und Begriffsschärfe geschaffen, die sogar die der Scholastik um ein bedeutendes übertrifft. Dadurch ist eine Brücke zum Oriente geschlagen. Auf der anderen Seite hat man durch Studien über die Mystik die Gesinnungsseite und die Seele des Islam und seines religiösen Lebens entdeckt. Während man vordem den Orient nur nach dem Gesetzesislam beurteilte und im islamischen Kultus und Recht etwas Wesentliches zu sehen vermeinte, hat man nunmehr eine Tiefenschicht gefunden und aus dieser Aufschlüsse für das Verständnis auch der äußeren Ereignisse gewonnen. Ohne die Idee von „dem verborgenen Imam" ist auch die äußere Geschichte Persiens nicht begreiflich und ohne die Alidenbewegung nicht die Abbasidenperiode. Diese schiitischen Lehren sind nun aber ohne die Manifestationslehre dunkel und diese führt in die Kernfrage der Weltanschauung.

Während sich so die orientalistischen Studien auf dem Wege der Vertiefung bewegen, sind die materiellen Vorarbeiten in der Sprache soweit gefördert, daß nun auch die schwierigeren Texte mit kulturellem Inhalte verstanden werden können, während man sich früher mit Beduinenpoesie und einfachster Literatur begnügen mußte. Allerdings ist die inhaltlich reiche Literatur der Kulturschicht nicht ohne eine Allgemeinbildung in weltanschaulichen Fragen zu verstehen, die zur Lektüre von Beduinenpoesie nicht erforderlich ist. Dem Probleme der höheren Geisteskultur des Orientes sind also manche Hemmnisse aus dem Wege geräumt und es wird, nachdem seine Größe und Tiefe einmal geahnt ist, die Aufmerksamkeit unserer gebildeten Kreise dauernd und in steigendem Maße fesseln.

In der Erschließung orientalischer Höchstkultur und Geisteskultur stehen wir am Eingange eines noch völlig unbekannten Neulandes. Viele neuere Arbeiten, von Unberufenen allzu kühn unternommen, erschweren den Eingang eher, als daß sie ihn eröffnen. Daraus ist nun aber unserer alten Orientalistenschule kein Vorwurf zu machen; denn die ganze Zeitentwicklung bei uns machte ein eigentliches Verständnis des orientalischen Denkens unmöglich und verschleiert uns auch heute noch in erheblichem Maße den Blick. Die Aufmerksamkeit der ältesten Periode orientalistischer Versuche und Studien konnte nicht anders, als sich auf das Sprachliche richten, eine jüngere blühte in der historistischen Periode. Daraus ergab sich zwangsläufig die äußerste

Einseitigkeit und Veräußerlichung. Sogar so glänzende Forscher wie Alfred von Kremer und Gobineau, die ihrer Zeit weit vorausgeeilt waren, mußten sich mit mancherlei peripheren Dingen begnügen. Letzterer zählt viele persische Philosophen aus der Zeit um 1800 auf, besitzt aber die seelische Größe und Wahrheitsliebe, einzugestehen, daß ihm deren Gedanken eine verschlossene Welt sind. Er gehört zu den wenigen Großen, die sich mit Ehrfurcht der Seele des Orientes nahten, ein Zug, der in allzuvielen modernen Darstellungen überheblicher Epigonen in erschreckender Weise vermißt wird.

Wir Heutigen nähern uns dem Orient mit dem Bewußtsein, eine schwere Schuld gegen ihn abtragen zu müssen; denn wir haben ihn oft kleinlich beurteilt, oft auch gehässig und verkleinernd, ihn als Kuriosität oder Absonderlichkeit betrachtend und aus parteilicher Enggesichtigkeit belächelnd. Mit sittlicher Empörung weisen wir solche Bücher über den Orient ab und verlangen von einem Forscher, daß seine Allgemeinbildung ihn befähige, fremde Gedanken, auch wenn sie abstrakt sind und Nachdenken erfordern, zu verstehen, sachlich zu analysieren und zu werten. Die Schwelle des Tempels östlichen Seelenlebens darf er sonst nicht betreten.

Dabei möchte ich noch auf einen prinzipiellen Fehler aufmerksam machen, den diese Arbeit nicht gut vermeiden konnte. Der Orient bildet keine einheitliche Kultur. In der mikroskopischen Betrachtung ließen sich mit Leichtigkeit gegen ein Dutzend wesensverschiedener Kulturen, getragen von ebenso verschiedenen Menschentypen nachweisen. Jeder dieser Typen stellt ein eigenes Seelentum dar und nach diesem müßte die Grundeinteilung vorgenommen werden. Wir bekämen dann die Einteilung: 1. die Araber, 2. die Perser, 3. die Türken und verwandte mongolische Denker, 4. der syrisch-palästinensisch-ägyptische Typus (mit seinem starken hellenistischen Einschlag), 5. die indischen Muslime, indische Typen in außerindischen Ländern des Islam, 6. die Nordafrikaner, die Berber, 7. die Mauren, der hettitische Typus als Einschlag im islamischen Geistesleben, 8. Reste vorgeschichtlicher Typen, von denen man bisher deutlich die dynamistischen und animistischen Formen sieht, neben denen aber vielleicht noch andere bestehen, 9. afrikanische Typen des islamischen Innerafrika usw.

Auf dem Boden dieser Grundeinteilung müßte man den Stoff weiterhin in die Schichten und Richtungen zerlegen.

Die Richtungen als Grundeinteilung zu nehmen, hielt ich nicht für ratsam, da durch die Ausscheidung der niederen Schichten die wesentliche Oberschicht erst in ihrer Klarheit hervortritt. Eine solche gründliche und sachgemäße Behandlung setzt jedoch eine Reihe von Vorarbeiten voraus, die erst von einer schärfer sehenden Zukunft erwartet werden können. Auf einem völlig unbearbeiteten Gebiete, dessen Grundprobleme von der alten Schule nicht einmal erkannt worden sind, läßt sich nicht gleich beim ersten Wurfe das letzte Ergebnis der Forschung bringen. Was jetzt gegeben werden kann, sind unvollkommene Umrisse, die die Fülle des orientalischen Geisteslebens in keiner Weise ahnen lassen und die vielleicht die reizvollsten Entdeckungen einer späteren Zeit überlassen, die dann mit Mitleid auf unsere „geistige Armut und Blindheit“ herabsehen wird. Diese Arbeit ist zudem, was zur Entschuldigung ihrer Unvollkommenheit dienen mag, entstanden in der Zeit des wirtschaftlichen Zusammenbruches Deutschlands, als die Bekämpfung materieller Sorgen den größten Teil meiner Arbeitskraft in Anspruch nahm.

DAS SYSTEM DER ISLAMISCHEN WELTANSCHAUUNG IM ALLGEMEINEN

Das gemeinsame Weltanschauungsschema eines Kulturkreises zu entwerfen, ist ebenso wie die genaue Problembestimmung (s. u.) der Richtungen, Epochen und Schichten eine fast unlösbar schwierige Aufgabe; denn allzuleicht hält man einen besonderen Zug für einen allgemeinen oder bestimmt die Inhalte nach ihrer partikulären Form. Zudem bestehen die Systeme nur in individueller Gestaltgebung. Das Allgemeine ist eine aus dieser sorgfältig zu lösende Abstraktion, faßt als solche allerdings das tiefere Wesen, wenn sie richtig abgelesen ist, setzt sich aber leicht einer gewissen Phantastik aus. Eine fein ziselierte, tief schürfende Abstraktion, die das Wesen spiegelt, von den Weltbildern des vordern Orients zu bilden, ist nicht nur deshalb so schwierig, weil uns die Gedankenwelt des Orientes ein unbekanntes Land ist, sondern auch, weil die Gedankenformen oft so auseinandergehen, daß das ihnen Gemeinsame nichtssagend ist, und nichts übrig bleibt, als die typischen Gruppenformen (Mystik, Philosophie usw.) unvermittelt nebeneinander zu stellen. Die treffende Bestimmung der allgemeinen Denkgestaltungen gehört zu den delikatesten Aufgaben der kulturwissenschaftlichen Ideenbeschreibung und ist für den vorderen Orient noch auf lange hinaus nicht lösbar. Das Vorliegende bleibt daher ein vorläufiger Versuch, der mit jeder Neuerschließung von Quellen ergänzt werden wird.

Das Wichtigste für die Erkenntnis der Kultur, d. h. des Seelenlebens des Orientalen ist die Kenntnisnahme der Gedanken, seelischen Haltungen und Erlebnisformen, die allen Schichten der Bevölkerung gemeinsam sind. Es sind dies latente Prinzipien, die die Stellung des einzelnen und der Gesellschaft zur Welt und dem Leben umschreiben und tragen. Der Orientale bestimmt sein Einzelleben nach dem Gedanken, daß er in ein großes Ganze hineingestellt ist. Sein Dasein beurteilt er als Glied des Weltalls und bezieht es unaufhörlich

auf kosmische Größen (Gott, Engel, Sterne, Gespenster) und in diesem Sinne ist seine Geisteskultur vollständig durchtränkt von Philosophie. Daher tritt diese auf allen Gebieten in die Erscheinung. Daß die bildende Kunst sich nach der Weltanschauung ausrichtet, ist eine Erkenntnis, die in der Kunstwissenschaft als eine Selbstverständlichkeit angenommen wird und an der islamischen Kunst leicht nachgewiesen werden kann. Ebensosehr prägt sich Weltgefühl, Lebensstimmung und Bewußtseinsform in der ganzen Literatur aus, Weltanschauungsgedanken aller Art in ihr zum Niederschlag bringend. Wissenschaft und Ethik suchen ebenso den Anschluß an universellste Begriffe, die sich auch in das soziale, individuelle und politische Leben leitend mischen. Wenn sonach alles Leben von allgemeinsten Orientierungen bestimmt wird, ist deren Kenntnis das Wichtigste, was uns in den Orient einführen kann.

Das Eindringen in eine fremde Geisteskultur wird besonders dadurch ermöglicht, daß man sich in die Grundideen vertieft, die die Weltbilder jenes anderen Kulturkreises tragen. Diese findet man durch die Untersuchung der Fragen: Was bedeutet für die islamischen Denker die *Welt*? Welche *Aufgabe* sehen sie in der wissenschaftlichen Betrachtung derselben? Die Welt nach einem Grundbegriffe *einheitlich* aufzufassen ist ein Programm, das besonders die Philosophen und spekulativen Mystiker reizte (Pantheismus). Theologen und Naturwissenschaftler stehen ebenfalls im Banne philosophischer Gedanken, erfassen dieselben aber mehr als *Einzelprobleme*. Der Zusammenhang im ganzen tritt ihnen weniger deutlich ins Bewußtsein, — den Theologen, weil ihnen die Verteidigung der koranischen Dogmen vor allem am Herzen lag, den Naturwissenschaftlern, weil sie die der Erfahrung näherstehenden Einzelfragen vor allem fördern wollten. Der einheitliche Aufbau des gesamten Weltalls, also das eigentlich philosophische Problem, schien ihnen vielleicht ein unlösbares zu sein und trat sehr zurück. Damit sind bereits *wesentliche* Differenzen der subjektiven Einstellung gegeben. Nach diesen verschiedenen Stellungen und ihren Zielen ergeben sich die weiteren Fragen: Welches ist in den einzelnen eigentlich philosophischen Systemen der *Grundgedanke* und wie wird er durchgeführt?

I. DAS THEORETISCHE WELTBILD

1. Gott

Es ist anfangs befremdend, daß im Koran — für die gemeinislamische Schicht kommt diese Quelle zunächst in Betracht — beständig Gottesbeweise versucht werden. Für den Orientalen ist im allgemeinen das Dasein Gottes eine Evidenz, wie überhaupt für die südlichen Völker, die mit der Natur in innigerer Berührung stehen und ein tieferes Erleben der Großartigkeit derselben haben. Man erwartet daher keine Gottesbeweise und ist versucht, die vorhandenen als scheinbare aufzufassen, die nicht aus einem Zweifel entstanden sind, sondern nur der lebhafteren Darstellung des Gottesgedankens dienen sollen.

Die Eindringlichkeit, mit der die Gottesbeweise aufgestellt werden, läßt uns jedoch tiefer blicken. Auch der Orientale stellt sich bei seiner feinen und lebhaften Intelligenz das Gottesproblem, jedoch nimmt es für ihn, besonders für die im Koran gegebene Kulturwelt andere Formen an als für uns. Es stellt sich nicht absolut, sondern nur relativ: nicht so sehr das *Dasein* Gottes schlechthin ist nachzuweisen, als vielmehr sein *Ueberragen* über die Gespensterwelt. Es muß bewiesen werden, daß ein *höchster*[2] Gott vorhanden ist, der allen Gespenstern und niederen Weltkräften gebietet. Allâh bedeutet daher: *der* einzige, höchste Gott.

Diese Beweise werden aus der Größe und Wunderbarkeit des Weltbaus und seiner Teile durch einfache rhetorische Hinweise geführt. Damit ist, und das ist für unsere Betrachtung wichtig, die Ebene bereitet, auf der in einer höhersteigenden Kultur die philosophisch-theologischen Beweise errichtet werden konnten. Der Mensch soll betrachten, wie die Himmelssphären gewölbt sind und sich harmonisch bewegen, die Sterne am Himmel wandeln, die Berge aufgerichtet und die Länder ausgebreitet sind, wie Gott den Erdboden spaltet, so daß der Same aufgehen kann, das Land bewässert und Oelbaum, Palme, üppige Haine, Trauben, Getreide, Obst und Futter zur Nahrung für Mensch und Tier wachsen läßt. Wer verfinstert in der Nacht die Sphären und erhellt sie am Morgen wieder? Gottes Gnade sendet Winde und Regen herbei, die tote Fluren neu beleben. In wunderbarer Weise erschafft er

den Menschen aus einem Samentröpfchen und Klümpchen Blut. Widerspenstige Völker vernichtet er; die frommen aber behütet er mit Wohlwollen usw.

Aus diesen Betrachtungsweisen entwickeln sich die Vorstellungen über Wesen und Eigenschaften Gottes, die bei ihrer Reichhaltigkeit und rhetorisch-plastischen Ueberzeugungskraft die spätere Spekulation immer wieder von neuem angeregt haben. Gott ist der Weltenherr — *rabb* —, der Machthaber, der Schöpfer. Auffällig und für die Philosophie äußerst folgenreich ist der Ausspruch (K. 24, 35: der „Lichtvers"): „Gott ist das Licht des Himmels und der Erde". Der koranische Beleg für die Manifestationslehren ist damit gegeben.

Die Eigenschaften Gottes sind daraus ersichtlich. Er besitzt Einheit — gegen die christliche Trinität, den persischen Dualismus und den Polytheismus gerichtet —, Allmacht, Schöpferkraft, Macht, die Welt zu erhalten und zu leiten, vor allem aber Barmherzigkeit. Er liebt die Menschen, die ihm willfährig sind, wenn er auch die strengsten Strafen gegen widerspenstige aussetzt. Er ist der Hörende, Sehende, Redende, Allwissende, Wollende, Ewige im Sinne der Anfangslosigkeit — *azal* — und Endlosigkeit — *abad* —, der Lebende. In den neunundneunzig „schönen Namen Allâhs" faßt man diese Vorstellungen poetisch zusammen.

Daraus ergeben sich die Tätigkeiten Gottes. Gott erschafft und erhält das Dasein der Welt und unterstellt die ganze Weltordnung seinen Plänen. Diese umfassen als ihren Kern das Menschenleben, und da der islamische Gottesbegriff ein eminent ethischer ist, leitet Gott das Menschenleben nach dem Grundsatze der Gerechtigkeit. Das Gute wird belohnt, das Böse bestraft. Wenn es den Bösen gut geht, so will Gott damit ihre guten Werke belohnen, damit die ganze Strafe sie im Jenseits treffe.

Ueberraschend ist die Feinheit, mit der das große Problem der Prädestination und Freiheit empfunden wird. Gott bewirkt alle Vorgänge in der Welt, auch die menschlichen Handlungen. Zugleich aber ist der Mensch frei und Herr seines Tuns. Deutlich wird diese Schwierigkeit empfunden und Texte beiderlei Inhaltes stehen nebeneinander. Das Freiheitsbewußtsein ist so lebendig und im Alltagsleben etwas so selbstverständliches, daß der Araber, ein Mensch der freien Natur, sich dieses Erlebnis nicht durch eine Theorie ausreden lassen

will. Die Lösung geschieht durch eine Berufung auf die Allweisheit Gottes und den Gedanken der höheren Weltleitung. Nach seinem allweisen Weltplane hat Gott auch die Verantwortlichkeit des Menschen gewollt. Hier fanden die Theologen den Boden für ihre Spekulationen schon sehr vorbereitet.

Gott nimmt die „Hingabe" — *islâm* — der Menschen an, billigt die guten Werke und mißbilligt die bösen, danach für das Jenseits Lohn und Strafe bemessend.

Wichtig zur Beurteilung der Stellung der Philosophen im Systeme der orientalischen Kultur ist es, zu wissen, welches die von der gesamten Masse der Gläubigen im Islam getragenen Vorstellungen von Gott waren; denn daraus geht hervor, wie gewaltig die Neuerung der gebildeten Schichten war und in welche Gefahren diese bei einer fanatisierten Volksmenge kommen konnten.

Daß die Altorthodoxen — *ḥaswîja* — und die „ehrwürdigen Väter" des Islam — *as-salafa'ṣ-ṣâliḥ* — eine anthropomorphe Vorstellung von Gott hatten und sich Allâh als einen würdigen Greis auf seinem Throne sitzend dachten, ist bekannt. Daß diese Gedankenbilder aber noch bis tief in die abbasidische Hochkultur hineinbestanden, und zwar bei maßgebenden Theologen, ist leicht zu belegen. Ibn Huzaima († 923), einer der gefeiertsten Rechtslehrer seiner Zeit, erklärte[3]: „Wer nicht bekennt — vielleicht sogar leugnet —, daß Allâh über seinen Himmeln auf dem Throne sitze und räumlich von seinen Geschöpfen getrennt sei, muß wie ein Apostat zur Bekehrung aufgefordert werden. Weigert er sich, so muß man ihm den Kopf abschlagen und seine Leiche auf einen Düngerhaufen werfen, damit er die Leute der *qibla* (wahren Gebetsrichtung der Muslime) nicht mehr schädige."

Von Busṭî († 965) erzählt ein Fanatiker[4] — Ḏahabî —: „Er besaß ein gewaltiges Wissen, aber nur ein geringes Maß Religion. Als er zu uns kam, leugnete er die räumliche Begrenzung der Gottheit. Da haben wir ihn hinausgetrieben." Er wurde von Siǧistan verjagt. Die anthropomorphen Bilder des Koran mußten wörtlich genommen werden. Wer eine geistige Auffassung der Gottheit vertrat, brachte dadurch sein Leben in Gefahr.

Im Hamadân ließ man auf dem Portal der Moschee als Inschrift die sechs Koranverse anbringen, in denen von einem sich Niederlassen Allâhs auf seinem Throne die Rede ist. Damit sollte zweifellos ein Protest gegen die höhere Bildungsschicht zum Ausdrucke gebracht werden.

Vom ungebildeten *Volke* werden diese vorwissenschaftlichen Ideen zu allen Zeiten vertreten und daher ist es deutlich, daß die oft krassen Verfolgungen freier gerichteter Gebildeter entweder direkt vom Volke ausgehen oder doch in ihm den Hauptrückhalt fanden.

Die wichtigste Bestimmung der Gottheit, ohne die das gesamte System der islamischen Offenbarungsreligion nicht zu verstehen ist, ist die der „*Verborgenheit*“ Gottes. Sie wurde bisher in den Darstellungen sehr vernachlässigt, weil sie in den dogmatischen Formulierungen nicht hervortritt, obwohl sie ihnen allen als Ganzem zugrunde liegt. Bewußt formuliert tritt sie nur gelegentlich, dann aber um so deutlicher und monumentaler hervor.

In dem Weltbau wird die Verborgenheit Gottes indirekt ausgesprochen; denn zwischen Gott und der niederen Welt sind *Schleier* ausgebreitet, „Lichtschleier“, Lichtmeere. Sie werden nach dem Motiv der Siebenzahl gezählt als: 70, 700 bis 70 000. Der Abstand Gottes von der Welt ist dadurch unmeßbar groß und Gott ist für die Menschen „unerreichbar“, d. h. „verborgen“. Unterhalb der Lichtmeere befinden sich als weitere Trennungsmotive zwischen Gott und Menschen noch die sieben Planetenstufen, die sogenannten „sieben“ Himmel. Darauf folgt erst die sublunarische Welt.

In dem so seltsamen und zur Klarlegung der islamischen Gottesvorstellung noch nicht genügend verwerteten „Lichtverse“ des Koran (24, 35) wird Allâh einfachhin das *Licht der Welt* genannt, ohne daß zwischen physischem und geistigem Lichte unterschieden wäre. Dies ist äußerst bezeichnend und dem Wesen orientalischen Denkens durchaus entsprechend. „Allâh ist *das Licht der Himmel und der Erde*.“ Das einheitliche und einzige Licht der Himmel und der Erde ist aber die unbestimmt in der „Welt“ verbreitete Helligkeit. Sonne und Sterne können nicht in dieser Form bezeichnet werden. In der „Welt“ und im Himmelsblau ist ein unbestimmtes Licht verbreitet, das an keinen konkreten Körper als Quelle gebunden erscheint. Es ist die Helligkeit.

Der primitiv denkende Mensch sucht für dieses Licht eine *Quelle*, wie er auch bei dem Lichte der Sonne wahrnimmt, daß es von einer Quelle, dem Sonnenkörper herkommt. So muß es auch für die allgemeine Helligkeit eine *Quelle* geben und diese kann nirgendswo anders als in den Tiefen des Himmelsblaus *verborgen* sein. Daher heißt es im Licht-

verse: „Allâh als Licht verhält sich wie eine Lampe, die in einer Nische steht, und diese Lampe befindet sich weiterhin in einer Glasglocke. Diese leuchtet wie ein flimmernder Stern.“ Die Lichtquelle selbst kann demnach keiner sehen. Sie macht aber die Glasglocke flimmern und erhellt die Nische, und erst diese abgeleiteten Helligkeiten können die Menschen wahrnehmen. Allâh ist vor dem Menschen zunächst durch die sieben Planetenhimmel verborgen, d. h. durch die „Nische“, dann durch die Schleier und Lichtmeere, d. h. die Glasglocke. Wenn diese funkelt, d. h. wenn die Gebiete des blauen Himmels hell und leuchtend sind, so ist es das Licht Allâhs, das hinter ihnen steht und sie funkeln macht. Es ist das Licht Gottes, das den blauen Himmel so wunderbar leuchtend macht! Der Lichtvers ist zunächst wörtlich zu verstehen.

Das Ererlebnis des Primitiven ist nicht die Sonne noch der Mond — man hat dies aus den alten Religionen vielfach ableiten wollen — sondern das Himmelsblau. Dies macht ihm den tiefsten Eindruck. Nun sucht er für dasselbe eine Lichtquelle — „Ursache“ — und diese denkt er sich in den Tiefen des blauen Himmels. Sie ist aber nicht sichtbar, tritt nicht als konkreter Körper greifbar auf. Sie ist „verborgen“. Gott ist also „verborgen“ und muß deshalb seine Propheten, Boten und Offenbarungen entsenden, wenn er von den Menschen erkannt sein will.

Jede Offenbarungsreligion muß als Grundlehre die von der Verborgenheit Gottes haben; denn wäre Gott direkt von den Menschen wahrnehmbar, so brauchte er sich nicht erst zu offenbaren! Daher verstehen wir die berühmte Prophetenüberlieferung: Allâh spricht: „Ich war ein verborgener Schatz, wollte aber erkannt werden und darum habe ich die Welt erschaffen.“ Der Schatz ist in den Tiefen des Himmelsblaus „verborgen“. Der Mythus vom Himmelsblau liegt zugrunde. Als Muhammed seine Himmelsreise ausführte, stieg er zunächst die Planetenhimmel empor, dann die Lichtmeere — also die Gebiete oberhalb des Wendekreises — und gelangte zum Lotosbaume, d. h. dem Nordpole und erst hinter diesem in den unendlichen Tiefen hinter dem Himmelsblau traf er Allâh[6].

2. Das Weltsystem

Die Wirklichkeit zerfällt in zwei große Kreise: Diesseits und Jenseits, die uns umgebende sinnlich wahrnehmbare

Welt und die fern in den höheren Gebieten befindliche himmlische der Gottheit und Sterne. Die physische Natur dieser jenseitigen Welt tritt im Vergleiche zum alten Oriente stark zurück und die (in den Sphären zu denkenden) Paradiesgärten werden höchstens in der Volksreligion noch stark hervorgehoben. Die geistig moralische Natur dieser Welt wird hingegen sehr unterstrichen. Wir können hier wiederum das Gesetz feststellen, daß die älteren Kulturen sich in den niederen Schichten am längsten erhalten, während die gebildeten Schichten in ihren Bestrebungen die Anzeichen der Zukunft enthalten. Diese sind in der Mystik des Islam noch stärker hervorgehoben, insofern diese das materielle Jenseits durchaus leugnet, und zwar mit dem Bewußtsein der Ueberlegenheit über Theologen und Ungebildete, zugleich aber auch der Sicherheit, den wahren, tieferen (*bâtin* „inneren") Sinn des Islam erfaßt zu haben. So ist die Entwicklungstendenz auf eine Vergeistigung und Ethisierung gerichtet.

In liberalen Kreisen erhielten sich parsische Lehren: Die Welt zerfällt in die Schichten des Guten und Bösen, die kein Uebergreifen über ihre Grenzen kennen, da das Gute nicht in das Böse hineinreichen kann, noch das Böse in das Gute. Diese Unüberbrückbarkeit der Gegensätze zeigt sich vor allem in dem göttlichen Wirken, das die Welt durchzieht. Es reicht bis an das Böse, dieses nicht erfassend. Hier ist die Grenze. Wie an einer Mauer wird die göttliche Tätigkeit am Gebiete des Bösen gehemmt: „Gott kann nur das Gute bewirken." Der Mensch wird oft als eine zwischen diese beiden Welten gestellte indifferente Natur aufgefaßt, die sich für die eine oder andere Welt entscheiden soll: er ist also frei, unabhängig von einer inneren und äußeren Determination. Selten wird die extrem dualistische Auffassung vertreten: Es gibt keine indifferenten Naturen. Die Menschen sind von Natur und mit Notwendigkeit teils gute, die nie böse, teils böse, die nie gute werden können. Wie Gott kann auch der gute Mensch nicht anders als gut handeln. „Gott ist verpflichtet, das Gute und sogar das Beste zu vollbringen." Daß die orthodoxen Kreise diesen Parsismus ablehnten, ist selbstverständlich. Nach ihnen bewirkt Gott auch das Böse, indem er es in seinen allweisen Weltplan aufnimmt. Die Gebiete des Guten und Bösen sind nur relativ begrenzbar[6].

Das islamische Weltsystem kennt keine Kosmologie noch Kosmogonie im alten Sinne. Für den Babylonier ist die Welt

mit allen ihren Göttern geworden, hat sich durch Aeonen hindurch entwickelt und zwar aus dem Urquell der Weisheit und des Lichtes, den man sich als alle Vollkommenheit in sich bergend denken muß; denn „Weisheit" bezeichnet höchstes Ideal, dem das ganze Weltall im Entwicklungsgange wieder zustrebt: im Islam aber wird die Welt von Gott in einem einzigen Akte erschaffen. Hier gibt es keine Aeonenentwicklung aus dem Urwesen. Dabei pflegt der Islam dennoch aus altorientalischer Tradition die Lehre der Weltentwicklung und Weltzeitalter, die nach dem ewigen Plane Gottes sich abwickeln. Die Durchgeistigung der Formen ist dabei im Islam größer, nicht aber die der Grundlehren. Der auch die Götter umspannende kosmogonische Apparat ist abgestreift und die willkürliche, über alles Geschöpfliche gebietende Macht Gottes wird stärker betont, als es in dem Weisheitsbegriffe des alten Orientes der Fall war. Dieser mutet einen fast mehr „griechisch" an (nach seiner kulturellen Feinheit und plastischen Entfaltungsmöglichkeit) als der despotische Macht- und Willkürbegriff des Islam. Demnach bedeutet dieser eine größere Ueberlegenheit des Göttlichen über die Welt. „Durch keine Pflicht und kein Gesetz ist Gott gebunden."

Im Weltganzen ist ein materiell-mechanisches System zu betrachten und zu unterscheiden von einer Fülle von geistigen Wesen, die jenen Mechanismus beleben und sich in ihm bewegen. Der materielle Weltbau ist folgender:

1. Thron Gottes — *ʿarš* —
2. Fußschemel — *kursî* —
3. Schicksalsgriffel — *qalam* — und Schicksalstafel, die „wohlbewahrte Tafel".
4. die Sphären: a) Umgebungssphäre, b) Fixsternsphäre, c) die sieben Planetensphären, d) die Elementarkreise: Feuer, Luft, Wasser, Erde.
5. die Gespensterwelt, Teile der sublunarischen Welt und Unterwelt beherrschend.
6. die Unterwelt, Finsternis, bösen Mächte.

Die „obere Welt" (*ʿilîjûn*), ist mit der himmlischen *kaʿba*, dem „wohlgebauten Hause", in der Sphärenwelt zu suchen.

Dieses Gerüst wird bewegt und belebt von geistigen Wesen. Gott ist auf dem Throne sitzend gedacht, seine Füße auf den Schemel gestellt. Ein alter kosmischer Mythus liegt hier zu-

grunde. Er ist jedoch schon im Koran selbst weitergebildet, denn Gott kann nicht jeden Vorgang in der Welt immanent bewirken, wenn er über der siebenten Sphäre auf seinem Throne sitzt und geruhsam auf das Weltgetriebe herniederschaut. Die Gegensätze des immanenten und vermittelten Wirkens Gottes sind im Islam nicht erloschen. Sie beruhen auf einer Schichtenlagerung, in der die anthropomorphe, phantastisch-anschauliche sich als die ältere ergibt, der eine jüngere aufgelagert ist, die Gott als eine im Weltall immanent wirkende Kraft auffaßt.

Die Trinitätsvorstellungen sind in der Reihe: Allâh — Logos — Geist enthalten, konnten aber bei der dem Judentume entlehnten starken monotheistischen Tendenz nicht zur vollen Entwicklung gelangen. Der Logos — *amr* — ist das Wort und der Befehl Gottes, ein Ausfluß Gottes, der zwischen den Sphären auf- und niedersteigt.

Der Geist — *rûḥ* — geht aus dem Logos hervor und bewirkt in jedem einzelnen Menschen die Erleuchtung, Stärkung und Heiligung.

Eine dritte Hypostase Gottes ist die *sakîna.* Sie ist die personifizierte Gottesnähe und schützende Kraft, die den verzagten Gläubigen neuen Mut einflößt — hebräisch: *schechîna.*

Eine Unzahl Engel sind in Rangstufen verteilt und bewegen sich auf der Sphärenleiter auf und nieder, die Botschaften und Befehle Gottes vermittelnd [7].

Die Gespenster können (wie auch die Teufel) bis zur Mondsphäre emporsteigen, beherrschen also die sublunarische Welt bis in die Unterwelt hinein. Sie sind zum Teil harmlose und den Menschen nicht übel gesinnte Wesen und viele von ihnen haben den Islam angenommen. Sie inspirieren die Wahrsager und Dichter — *šâʿir* = Wissender —, weshalb diese die Zukunft voraussagen und Kräftewirkungen — vgl. zauberische Einflüsse von Schmähgedichten — ausüben können. Muhammed betont daher immer, er sei kein „Dichter", d. h. er habe nicht von den Gespenstern seine Lehre empfangen.

Die anderen Götter bestehen zweifellos. Aber sie sind Allâh untergeordnet [8]. Sie dürfen nicht als Kinder Gottes angesehen werden. Dies ist die einzige Sorge des Propheten. In den Götzenbildern werden Gespenster verehrt, die sich in jenen verborgen haben, um die törichten Polytheisten in die Irre zu führen.

Die Teufel mit dem Satan — *iblîs* = *diabolos* — an der Spitze verkörpern das Böse. Sie beherrschen das Reich der Finsternis — deren mythische Apperzeptionen sie ja auch sind, wohl nach einem vorgeschichtlichen Tagesanbruchmythus — und suchen den Menschen für sich zu gewinnen und in ihr Reich herabzuziehen. Durch Einflüsterungen suchen sie ihn von Gott abspenstig zu machen und „ihren Anteil an den Handlungen der Gottesdiener zu gewinnen".

Dieser Kampf zwischen Licht und Finsternis, dem Lichtgotte und dem Finsternisbeherrscher, den Lichtgeistern und den Finsternisgeistern wird also beständig geführt und der arme Mensch steht zwischen den beiden feindlichen Heeren als Zankapfel mitten inne. In dieser Szenerie allein ist der Islam zu verstehen. Er will den Menschen zum Guten stärken, damit er nicht den Verlockungen der Teufel erliege und in den Abgrund gerissen werde.

II. DAS PRAKTISCH-ETHISCHE DENKEN

1. Die ethischen Vorschriften

Ebenso wichtig wie die gemeinsame Weltanschauung und vielleicht noch wichtiger sind die gemeinsamen ethischen Grundlagen. Sie geben die Stimmung und Seelenrichtung, auf deren Boden die Weltlehren gewachsen sind und die deren tieferes Streben kundtun[9].

Man glaubte früher, durch eine Ergründung des Wortlautes des Koran in diese Schichten dringen zu können. Der Koran ist nun aber eine Spiegelung des religiösen Erlebens des Propheten selbst und vielleicht seiner nächsten Umgebung. Eine durchaus entscheidende Entwicklung machte der junge Islam um 700 durch, als er in die hellenistische Kultur und den Bannkreis des hellenistischen Christentums eintrat. Diese Zeit gab dem materiellen Wortlaute des Koran den Geist, der für die späteren Zeiten maßgebend blieb. Sie prägte ihr religiöses und ethisches Erleben in die Form der Prophetenaussprüche, und dadurch erlangten ihre Lehren und Denkweisen dieselbe Autorität wie „das heilige Buch", der Koran. An sie mußte sich jede spätere Zeit halten, um auf sie ihr eigenes religiöses Empfinden aufzubauen.

Der materielle Wortlaut des Koran allein kann uns also nicht über das Wesen des Islam der späteren Jahrhunderte

aufklären. Dies vermag nur der Geist, den der Islam in das heilige Buch hineingelegt hat, und dieser findet sich in der Ueberlieferung, d. h. Aussprüchen, die dem Propheten von der Zeit um 700—800 in den Mund gelegt wurden, wenn auch im Koran selbst wohl schon die Ansätze zu diesen Lehren zum Teile liegen mögen.

Die orthodoxe Mystik hat die Bedeutung dieser „Prophetenworte“ erkannt und in sie ihr sittliches Erleben gekleidet, es dadurch zum maßgebenden Symbole für das Wesen des Islam und die den meisten Richtungen zugrunde liegende Schicht machend; denn die orthodoxe Mystik schafft für das islamische Bewußtsein die Synthese zwischen den mehr nach rechts und links stehenden Richtungen, dadurch selbst die Mittellinie bildend. Die allen gemeinsamen Grundfarben dürften in ihr zu suchen sein. Koran und Ueberlieferung sind demnach zu untersuchen und ethisch auszuwerten.

Die ethischen Vorschriften des Islam sind in der kosmologischen Szenerie zu verstehen. Das Leben des Menschen steht inmitten des großen Kampfes zwischen Licht und Finsternis. Er wird von den feindlichen Mächten bald hierhin, bald dorthin gerissen und muß sehen, daß er sich für das Licht, d. h. Gott entscheide. Dazu weist ihm Gott den Weg — *šarî'a*, im Mönchsleben: *ṭarîqa* — in Geboten und Kultvorschriften.

Die ethischen Gebote, die die koranische Grundlage der ethischen Entwicklung geben, aber noch durch die Prophetentradition zu ergänzen sind, finden wir im Koran (17, 23 ff.):

1. Stelle nicht neben den einzigen Gott — Allâh — einen andern; denn sonst sitzest du da in Schmach und Hilflosigkeit.

2. Dein Herr hat den Entscheid getroffen, nur ihm allein Dienst zu erweisen,

3. den Eltern Wohltaten zu erweisen — *iḥsân* —, mag nun einer von ihnen oder mögen beide in deinem Hause das Alter erreichen. Sag' nicht Pfui oder heftige Worte zu ihnen, sondern nur edle, ehrfurchtsvolle Rede. Aus liebreich-mitleidsvollem Sinne neige ihnen den Fittig der Unterwürfigkeit zu und bete: „mein Herr! übe Barmherzigkeit gegen sie, gleichwie sie mich aufgezogen haben von Kindheit an.“

4. Gib den Verwandten, Bettlern und Wanderern das, was ihnen rechtlich zukommt; üb' keine Verschwendung (Verbot des Luxus); denn die Verschwender sind Brüder der Satane; der Satan aber ist undankbar gegen seinen Herrn. Mußt du dich ihnen aber versagen, indem du selbst die Barmherzigkeit

deines Herrn, auf die du hoffst, zu erlangen suchst, so sag' ihnen wenigstens ein gütiges Wort.

5. Tötet eure Kinder nicht aus sorgenvoller Furcht vor Verelendung; denn wir ernähren sowohl sie als euch. Sie zu töten ist schwere Sünde.

6. Nähert euch nicht der Unzucht; denn sie ist Laster und sündhafter Weg.

7. Tötet kein Lebewesen, das Gott für unverletzlich erklärt hat, es sei denn auf Grund des Rechtes. Wird aber jemand zu Unrecht getötet, so gebt seinem Anwalt Macht. Dieser darf dann in der Blutrache nicht das Maß überschreiten. Dann hat er unsere Hilfe.

8. Nähert euch nicht (frevlerisch) dem Vermögen der Waisen, bis sie großjährig geworden, es sei denn zu ihrem Besten.

9. Erfüllet treu den Vertrag; denn über ihn wird Rechenschaft gefordert werden.

10. Gebt volles Maß, wenn ihr meßt, und wäget mit gerechter Wage; denn dies ist gut und die beste Weise.

11. Nimm das Gerede nicht als wahr an („folge nicht dem"), von dem du keine sichere Kenntnis hast, denn von Ohr, Auge und Herz wird einst Rechenschaft gefordert.

12. Schreite nicht stolz auf der Erde einher; denn du wirst die Erde nicht spalten und bis zur Höhe der Berge nicht reichen. „Dies ist ein Teil dessen, was dein Herr dir (Muhammed) aus der göttlichen Weisheit geoffenbart hat"[10].

An diese Grundlage schließt sich die weitere Entwicklung an. Sie geht über die Linie der Prophetenüberlieferungen, die starke christliche Einflüsse verwenden, zu den Mystikern, Theologen und Philosophen.

Sarrâǧ nimmt[11] die grundlegenden Prophetenworte auf und zeigt dadurch, wie seine für die spätere Zeit richtunggebende Periode an die Ueberlieferung anschließt und das Wesen der islamischen Lebensauffassung erlebt. Der Typus dieser Kultur ist damit in seinen gemeinsamen Umrissen gegeben.

Hier ist zunächst das Wort über den Glauben zu nennen. „Der Erzengel Gabriel fragte den Propheten über drei Wurzeln: 1. Islam, 2. Glauben und 3. Wohltun und zwar in Beziehung auf das Aeußere, das Innere und den letzten Kern, die Urwesenheit." Der tiefste Kern des Islam soll also in diesem Worte enthüllt werden. „1. Der Islam — darunter wird hier der äußere Gesetzesislam verstanden — ist ein Aeußeres, 2. der Glaube sowohl ein Aeußeres als auch ein Inneres und 3. das Wohltun der letzte Kern sowohl des Aeußeren als auch des Inneren."

2. Das selbstlose Wohltun nach Prophetenworten

Das Wohltun, der *iḥsân*, ist das eigentliche Wesen sowohl des äußeren als auch des inneren Islam, des „Glaubens". Wer demnach den *iḥsân*, das Wohltun, nicht besitzt, kann der materiellen Seite nach ein Muslim und ein Gläubiger sein, ihm fehlt aber die „Urwesenheit", die *ḥaqîqa* jener beiden, ihr eigentlicher Kern. Es fragt sich nun: wie ist dieses Wohltun zu verstehen? Es ist die Ausführung des Guten, insofern dieses in die Zielstrebigkeit des ganzen muslimischen Lebens hineinzustellen ist, und darüber gibt uns die Fortsetzung jenes Prophetenwortes Aufschluß:

„Der *iḥsân* besteht darin, daß du Gott so dienst, als ob du ihn sähest. Wenn du ihn auch in Wirklichkeit nicht siehst, so sieht doch Er dich." Gabriel billigte dieses Wort des Propheten und damit erhielt es himmlische, ja göttliche Bestätigung.

Der *iḥsân* ist also nicht einfach das Wohltun, sondern das selbstlose Wohltun und dieses ist zugleich der tiefere Kern des Islam. Wer den *iḥsân* nicht hat, kann ein Scheinmuslim sein; er ist aber kein wahrer Muslim, und der *iḥsân* muß von der reinen Absicht geleitet sein. Diese besteht darin, daß „der Gottesdiener in Theorie und Praxis das Antlitz Gottes erstrebt", d. h. daß er für Gott — *li'llâhi* — wirkt und alle selbstsüchtigen und weltlichen Ziele aufgibt. Das selbstlose Wohltun um Gottes willen ist daher das eigentliche Wesen, die „Urwesenheit" des Islam.

Dieses *iḥsân*-Wort bildet das erste Glied einer Kette von vier Worten — den Logia zu vergleichen — die Sarrâǧ in folgender Weise kennzeichnet: „Die Wurzel von allem, was man über die Wissenschaft von dem Inneren — dem tieferen Sinne des Islam — lehrte, sind vier Worte, die die Autorität des Gottesgesandten tragen:

I. Das genannte des Gabriel.

II. Das des ibn ʿAbbâs: „Der Prophet nahm mich bei der Hand und sprach zu mir: ‚o Jüngling! Behüte Gott (in deinem Herzen), so wird Gott dich behüten', d. h. bewahre Gott in deiner Seele; dann wird Gott dich vor dem ewigen Verderben bewahren."

III. Die Ueberlieferung des Wâbisa berichtet als Lehre des Propheten: „Frevel ist das, was in deiner Brust nagt, und sittlich Gutes das, in dem deine Seele glückselig ist." Die Naturreligion, die mit der Stimme des Gewissens gegeben ist,

wird in dieser Weise als der Kern des Islam hingestellt. Alles kommt auf die Gesinnung, das Gewissen, die eigene Ueberzeugung an. Das Verhältnis der Einzelseele zu Gott ist das letzthin Entscheidende.

IV. Diese Reihe von „Worten“ schließen mit der Ueberlieferung des Nuʿmân: „Der Prophet tat den Ausspruch: ‚Das Erlaubte ist evident und auch das Verbotene ist evident‘.“

In wunderbar einfacher Weise wird hier die natürliche Grundlage einer jeden ethisch-religiösen Lebensauffassung auch als für den Islam geltend und sogar als dessen eigentliches Wesen hingestellt: Jeder Mensch weiß aus sich schon, was er zu tun und zu lassen hat, um seine Stellung zum Urgrunde des Seins, der *ḥaqîqa*, richtig zu gestalten. Man hat fast das Bewußtsein, daß in solchen Texten, wenn auch nur dunkel, erkannt wird, daß alle positiven Religionen, einbegriffen der Islam, im letzten Grunde ihres Seins nur zeitgeschichtlich gewordene Gestaltungsformen der bei allen Völkern gleichen Naturreligion sind, der Religion der Gesinnung und des Gewissens.

Daß dieser Wesenspunkt des Islam von unserer zünftigen Schulweisheit bisher so völlig verkannt worden ist, hat bei Muslimen verständlicherweise die hellste Empörung und tiefste Verachtung europäischen vorurteilsgebundenen „Wissens“ hervorgerufen.

In auffällig eindringlicher Weise treten in diesen Texten, die eine Wesenserfassung des Islam aus dem Munde des Propheten und Gabriels, also letzthin Gottes selbst geben wollen, die äußeren Kultformen zurück. Diese lösen sich wie wesenlose Schemen auf: denn sie werden als nicht zum Kerne des Islam gehörig empfunden und werden in die Rolle der Kulisse und des Beiwerks zurückgeschoben, wenn auch der einzelne Muslim sich nicht von ihnen ganz frei machen darf. Sie sind für die Grundanschauung des Islam aber ä u ß e r e Symbole.

Dies alles bestätigt noch ein letztes Wort des Propheten: „Es gibt keine Schädigung und keine Feindschaft — *ḍirâr* — im Islam“. Keiner darf dem andern Schaden zufügen und gegen den andern Feindschaft hegen. Daß diese Menschenliebe nicht auf einen Teil der Menschen beschränkt ist, sondern sich auf alle, nicht nur auf die Muslime erstreckt, zeigen die Lehren und Forderungen, daß sich das Mitleid — *šafaqa* — auf a l l e „Geschöpfe“, d. h. a l l e Menschen — *ḫalq* — zu erstrecken habe [12].

Mit einem Muslim diskutierte ich: „Der Islam habe keine

Nächstenliebe wie das Christentum", worauf ich zur Antwort erhielt: „Der Islam hat den *iḥsân* und dieser bedeutet die Tat der Nächstenliebe, die Ausführung derselben, während die christliche Nächstenliebe nur das Gefühl besagt, das der eine Mensch zum andern hegt, indem er ihm wohl will. Wir Muslime haben also ein höheres sittliches Ideal als das Christentum." Ich konnte meinen muslimischen Freund dahin beruhigen, daß auch das Christentum seine Liebe zum Nächsten nicht nur als subjektives Gefühl, sondern auch als Tat auffasse. Sicherlich aber zeigt diese Aeußerung eines orthodoxen Muslim, wie der Islam von heute seine Sittlichkeit auffaßt.

In der Betonung der äußeren Tat könnte man einen Zug von Aktivismus des arabischen Menschentypus erblicken, der aus dem Beduinenleben leicht zu erklären ist. Es ist jedoch zu betonen, daß die Außenseite, allein genommen, als tot betrachtet wird, wenn ihr nicht die edle Absicht als Lebenselement dient; denn in der Absicht liegt nach einem bekannten Prophetenspruche die ganze Handlung: „Die Handlungen beruhen auf den Absichten", Gesinnung und guter Wille machen das Sittliche.

Zur Beurteilung der ethischen Grundstimmung, aus der das Weltverstehen der Muslime erwächst, ist die Lehre von der guten Absicht zu berücksichtigen. Sie schließt die Selbstlosigkeit ein. Der Muslim muß die guten Werke Gottes wegen verrichten und darf dabei keinen diesseitigen Lohn im Auge haben. Der Mystiker geht sogar soweit, daß er auf den materiellen Lohn im Jenseits verzichtet und nichts anderes als Gott selbst erstrebt. Er leugnet das materielle Jenseits.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir die bekannten Fehler der reinen Absicht ins Auge fassen, die Abirrungen, durch die die reine Absicht vernichtet wird und der Wert der mit ihr verrichteten Werke verloren geht. Es sind 1. Selbstsucht, Selbstbewunderung, Selbstbespiegelung — *'uǵb* —, 2. Augendienerei — *rijâ* — und 3. Ohrendienerei — *sam'a* —. Alle Ruhmsucht und aller Egoismus, alles Schielen nach außergöttlichen Werten soll damit ausgeschlossen sein. Nur Gott darf das Ziel des Menschen sein und wer etwas anderes als das letzte Ziel seines Handelns nimmt, begeht „Polytheismus", da er neben Gott einen zweiten Gott setzt, und Polytheismus ist die schwerste Sünde im Islam.

Die außerordentliche Feinheit und Zartheit der Geistigkeit des Islam zeigt sich besonders in dem tiefen Gefühle

für alles menschliche Leid, ja sogar für das Leid der unvernünftigen Geschöpfe, der Tiere. Erbarmungslosigkeit in jeder Form begegnet der größten moralischen Entrüstung, und wenn der Muslim erfährt, daß in den Großstädten Europas Menschen Hungers sterben, wird seine tiefe Ueberzeugung von der moralischen Ueberlegenheit des Islam über das Christentum noch mehr genährt. Mit dem Worte: „Dort ist keine Barmherzigkeit" — *mâ tûǵad raḥma honâk* — ist das härteste Urteil über Europa und das Christentum gefällt; denn die *raḥma*, das Erbarmen, ist das Wesen Gottes des „Allerbarmers", des liebevollen Fürsorgers — *ar-raḥmânu 'r-raḥîm* —, und das sittliche Streben des Menschen hat darin zu bestehen, Gott in allen seinen Eigenschaften, besonders in dem Erbarmen ähnlich zu werden, d. h. durch den *taḫalluq* die „Eigenschaften" — *aḫlâq* — Gottes in sich aufzunehmen und das menschliche Wesen dadurch zu vergöttlichen. Wer Barmherzigkeit übt, ist Gott ähnlich, ist heilig.

3. Das äußere Leben als ethisch-religiöse Einheit

Das Verhältnis zur Ehe ist im Islam ein anderes als im Christentum, in dem die Weltentsagungsstimmung der untergehenden Antike stark zum Ausdrucke kommt. Der Islam besitzt kraftvollere, weltfreudige Züge, obwohl auch er unter der Erwartung des nahe bevorstehenden Weltendes entstand. Ehelosigkeit wird nicht gerne gesehen, gilt als moralisch bedenklich und gegen die prophetische Ueberlieferung verstoßend [13]. Bâb und Behâ machen die Ehe für jedermann zur Pflicht. Die Mystiker empfehlen die Ehe, kennen aber auch eine Ehelosigkeit aus Weltentsagung und Streben nach Gott in der idealbestimmten Weise wie Christus, Paulus und das Ordensleben des Christentums. Eine Prophetenüberlieferung dagegen besagt: „Zu heiraten ist meine Satzung, und wer eine Abneigung gegen meine Satzung empfindet, gehört nicht zu mir." Dann wäre die Ehe die Individualpflicht eines jeden. Als Kollektivpflicht der Gemeinde faßt sie Ahmed Rifʿat auf [14], der unter mönchischem Einflusse steht. Unter den Bektašî gab es eine starke Zölibatspartei (*teǵerrüd* = „Abstreifung des Weltlichen, Materiellen" = Zölibat), der die Partei der Verheirateten innerhalb des Ordens gegenüberstand. Das Zölibat wird fast als ein Zug von Krypto-

christianismus empfunden. „Noch heute durchbohren sich die Derwische zum Zeichen des Gelübdes zur ehelichen Enthaltsamkeit auf der Schwelle des Grabes des Bâlim (des eigentlichen Stifters des Bektašî-Ordens) die Ohren“ und hängen sich dann Ohrringe ein. „Seit dem Ende des 10. Jahrhunderts etwa scheint sich in gewissen islamischen Kreisen ein Wandel in den streng ablehnenden Ansichten über das Zölibat zu vollziehen“, was wohl mit dem Aufblühen des Mönchtums zusammenhängt, also auf christlichen oder indischen Einfluß zurückgeht [15].

Die Weltlehre zeigt sich in ihren Auswirkungen in der ganzen Kultur, so auch in der Politik und der Auffassung, die in der Regierung verkörpert ist. Deren Macht ist göttlichen Ursprunges. Sie muß göttliches Recht in der Welt zur Geltung bringen und den Weg der Menschen zu Gott ebnen, den der Koran vorgeschrieben hat. Dadurch ist Art und auch Grenze dieser Macht bestimmt; denn sie darf nicht gegen den Koran verstoßen. Ihr zur Seite müssen Rechtsgelehrte stehen, die begutachten, was im einzelnen Falle göttlichen Rechtes ist, und der Kalife hat dies auszuführen.

Wie Gott braucht auch der Kalife keinem Menschen Rechenschaft zu geben. Eine gewisse Willkür kann daher in seinen Handlungen erscheinen, die nach den konservativen Theologen auch von dem göttlichen Wirken ausgesagt werden kann. Zur Herrschaft gehört nach orientalischem Empfinden — hier spricht wieder ein stark voluntaristischer Zug — eine gewisse Eigenmächtigkeit und Willkür den Beherrschten gegenüber. Eine despotische Herrschaft entspricht dieser Weltlehre, und wenn das Demokratische auch manchmal auftaucht, so erklärt sich dieser Zug aus den demokratischen Gepflogenheiten des Beduinenlebens.

Keinesfalls kann der Kalife mit dem Papste verglichen werden; denn der Träger der Unfehlbarkeit ist im sunnitischen Islam der *consensus* der Gemeinde, d. h. praktisch: die Theologen mit dem Šeiḫ-ül-islâm an der Spitze. Wenn von ihnen etwas als zur islamischen Ueberlieferung gehörig betrachtet wird, ist es Bestandteil des Glaubens. Der Kalife ist wie jeder Gläubige durch solche Entscheidungen gebunden bei Strafe, als Apostat betrachtet zu werden. Der Kalife selbst kann keine Glaubensentscheidungen treffen, sondern ist nur ausführendes Organ des Willens Gottes, der sich in Koran, Ueberlieferung und *consensus* kundgibt. Trotz dieser

formalen Sicherungen gegen jedes Eindringen von Fremdem in den Islam hat dieser doch unendlich viele fremde Bestandteile auf allen Lebensgebieten, besonders in der Weltanschauung, in sich aufgenommen. — Im schiitischen Islam ist der Imam die höchste Glaubensautorität, da er die Manifestation Gottes darstellt.

4. Einstellung zum Kulturproblem im Islam

Durch diesen Typus des Weltdenkens ist die allgemeine Stimmung gegeben, in und aus der sich die Welterklärungen des Orientes bildeten. Sie ist eine optimistische, die keine zynische Betrachtung zuläßt. Der Urgrund der Welt ist ein absolut guter, wahrer — Gott ist die Wahrheit = *ḥaqq* —, einheitlicher, einziger, gerechter und sittlicher, Ursache der Harmonie von Schönheit und Weisheit, die das Weltall darstellt.

Das Menschenleben ist in eine höhere Ordnung gehoben, als sie die materielle Welt bedeutet. Da das unendlich Vollkommene dem Weltgeschehen und Menschenleben zugrunde liegt, ist die Stimmung feierlich, gehoben, ehrfürchtig; das Erleben des Erhabenen ist gegeben. Das Geistige hat den höchsten, ja den eigentlichen und alleinigen Wert.

Daraus mußte ein starker Trieb zum Idealen und Geistigen erwachsen. Sich in das Studium der Wahrheit und in das Nachsinnen über die Wesenheiten der Dinge — die *ḥaqâ'iq* — versenken, erschien als das Höchste. Der Lehrer war hochgeachtet. Vor der Weisheit beugte man sich. Dârânî tat den Ausspruch: „Wenn ich wüßte, daß in Mekka ein Mann weilte, der mir ein Wort, wenn auch nur ein einziges, über die Gnosis — die tiefere Gotteserkenntnis — mitteilen könnte, ich würde zu Fuße dorthin wandern und wenn es auch tausend Parasangen weit wäre, um das Wort von ihm zu hören."

Man versenkte sich in inhalttiefe Aussprüche. Zaqqaq bekannte: „Von Ǧunaid hörte ich ein Wort über das Nirwana. Dies läßt mich seit 40 Jahren nicht zur Ruhe kommen und auch jetzt noch bin ich wie versenkt in seinem Meere[16]."

Erfüllt von der Erhabenheit der „Gnosis" sagte Šiblî eines Tages zu den Leuten, die seinen Versammlungsraum füllten: „Ihr seid die sieben Sterne des Schützen — *qilâda* —: Für euch werden Kanzeln aus Licht aufgestellt und die Engel des Himmels werden euch selig preisen." „Man fragte ihn: ‚Weshalb werden sie jene selig preisen?' Er entgegnete: ‚weil sie über diese Wissenschaft sich unterhalten'", d. h.

über die *ma'rifa* = die mystische Gottes- und Welterkenntnis, die alle Dinge in ihrem tiefsten Wesen erschaut, sie als Epiphänomen der Gottheit, der Urwesenheit erkennend.

Wesentlich ist es, einen Einblick in die Einstellung zu erhalten, in der der Muslim der Weltanschauung und höheren Wissenschaft gegenübertritt. Der Kommentar zu Suhrawardî[17] formuliert dieses Allgemeinempfinden des Islam in trefflicher Weise. Er zeigt, daß jeder muslimische Philosoph ein geborener Apologet des Islam ist und daß es sich bei dem Studium der „heidnischen" griechischen Philosophie nicht um eine Gefahr für den islamischen Glauben handelt, sondern daß alle antike Weltweisheit im Grunde dasselbe gelehrt habe wie der Koran, — daß eine *philosophia perennis* von den ältesten Menschheitszeiten bestanden habe, die mit der koranischen Offenbarung nicht in Widerstreit stehe. Die eigentliche Wahrheit ist bereits gefunden und alle Offenbarungen und Philosophien stimmen in derselben überein. Jedes Zeitalter kann diese einmal feststehende Wahrheit nur neu formulieren und immer mehr ihren tieferen Sinn aufschließen. Ein eigentlicher Kampf zwischen G l a u b e n u n d W i s s e n k a n n d a h e r n i e s t a t t f i n d e n.

Suhrawardîs Kommentator sagt: „In diesem Buche werden die Auferstehung der Leiber, alle Verheißungen des Propheten, die Wunder und Vorhersagungen erklärt. Zu solchen Erkenntnissen gelangt man aber nur durch die Veredlung der Seele, wie es Avicenna in den „Thesen", der „Erlösung" und der „Genesung der Seele" dargelegt hat, in Uebereinstimmung mit den alten Philosophen Agathodaimon — Anaximander? —, Hermes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon und andern, die in ihrem sittlichen Leben danach strebten, die Eigenschaften Gottes sich anzueignen. — Verähnlichung mit Gott (*tahalluq*) ist Ziel der Ethik und Philosophie. — Nur wer sich Gott in einer vierzigtägigen Fastenzeit ganz geweiht hat, kann in diese Mystik eindringen."

Die Richtigkeit dieser Geschichtskonstruktion steht nicht zur Diskussion. Es soll nur auf die monumentale Großzügigkeit der Gedankenbildung hingewiesen werden und die absolute Sicherheit, mit der der gläubige Muslim den philosophischen Problemen gegenübersteht. Sogar die dem Glauben Schwierigkeiten bereitenden Mysterien des Islam werden in das Weltsystem aufgenommen und verständlich gemacht. Der Gedanke einer Leugnung kommt n i c h t auf.

Der Boden, auf dem sieh die Weltansehauungsbewegung im Islam abspielen mußte, ist damit umsehrieben. Dies war erforderlich, damit die große Spannung und Krisis deutlich würde, in der sieh die einzelnen Systeme und besonders die griechischen und mystisehen befinden, indem sie eine Uebereinstimmung mit dieser Grundlage suchen müssen. Die Seelenkämpfe und Glaubensschwierigkeiten der einzelnen Denker werden dadurch einleuchtend und in deren Lösung liegt das „theologische Problem" begründet. Der Lebensnerv der Theologie und ihre Hauptaufgaben sind damit bloßgelegt.

Die Spannung zwischen der „Grundlage" und dem „aufgebauten System" bedeutet die große Triebkraft der Diskussionen. Der Orientale arischer Rasse denkt Gott als das Unindividuelle — die buddhistische Richtung im Islam —, oder als das unbestimmte, universell gedachte Sein, das in dem Bilde des Meeres vorgestellt und als Tiefenschicht in allen Dingen immanent gedacht wird — die brahmanische Richtung im Islam —, oder als Licht, *verborgenes* Urlicht, das sich zu offenbaren und manifestieren strebt — die persisehe Linie —, oder als *causa adaequata* der Weltdinge — die griechisehe Färbung. Wie soll dies alles mit dem voluntaristischen Gottesbegriffe des semitischen Menschen harmonisiert werden? Dies ist das große Problem, in dessen Lösungsversuchen der Islam seine tiefsten Erschütterungen erlebt hat. Durch die moderne Kultur kommt noch das Problem der geschichtliehen Auffassung der Religion und des Relativismus hinzu. Dabei kann der Islam an ältere mystisehe Erkenntnisse anschließen, die zwischen den äußeren Symbolen der Religion, die als gleichgültig beurteilt werden, und ihrem wahren Kerne, der allen Religionen graduell gemeinsam ist — die Wesensgleichheit faßte er nicht als völlige Gleichwertigkeit —, unterscheiden und durch diese Aufstellung eines „inneren Sinnes" die religiöse Krisis überwinden wollten.

5. Islamisehe Klassifikation der Weltanschauungen

Eigenartig berührt uns die Aufstellung und Klassifizierung, die die Muslime selbst an den verschiedenen Arten der Weltanschauungen üben. Sie haben durchaus recht und schauen tief, wenn sie dabei Philosophie und Religion auf *eine* Linie stellen. Die Undifferenziertheit orientalischer Kultur fordert

dies. Der Maßstab der Vollkommenheit ist die Annäherung an den Islam. Man unterscheidet:

1. Götzendiener und Ungläubige,
2. Materialisten, die die vier Elemente verehren: Feuer, Luft, Wasser und Erde, und die vier Eigenschaften: heiß, kalt, feucht und trocken,
3. die Philosophen — im Sinne der Astrologen —, die die sieben Planeten verehren,
4. die Dualisten mit ihrer Lehre von Licht und Finsternis,
5. die Magier mit ihrer Verehrung des Feuers,
6. die Dahrîja, Atheisten, die kein höheres Wesen anbeten — in der Tat betrachteten sie die Himmelssphäre als das höchste und göttliche Prinzip,
7. die Brahmanen, die ihre Religion mit der Abrahams gleichstellen,
8. die Juden,
9. die Christen,
10. die Muhammedaner.

Die Mystiker erheben sich über jede engherzige Auffassung von diesen Gruppen und z. B. Ǧîlî und ibnu'l-ʿArabî lehren die fundamentale Wesensgleichheit derselben, da jede derselben, trotz der Verschiedenheit ihrer äußeren Formen von den übrigen, dennoch Gott, die Urwahrheit, verehrt. Alle Religions- und Weltanschauungstypen sind nur graduell verschieden.

III. DIE INNERE SPANNUNG DER ISLAMISCHEN KULTUR

1. Die der Grundauffassung fremden Gedankenmassen

Der geschilderten Grundauffassung von der Welt tritt nun eine dem Islam zunächst fremde und vielfach auch feindliche Gruppe von Ideen gegenüber. Blättert man in den großen Geschichtswerken der Muslime, dem Fihrist des ibnu'n-Nadîm (995 †) und der „Geschichte der Weltweisen“ von Qifṭî, ibn abi Uṣaibiʿa und den Bibliographen, so gewahrt man eine Gedankenschicht, die als islamfremde, sogar islamfeindliche auftritt. Es sind die „Wissenschaften der Alten“ — *al-qudamâ* —, der alten Griechen und überhaupt der vorislamischen Völker: Perser, Inder und indirekt — durch Ḥarrân vermittelt und die dortigen „Sabier“ — des alten

Orientes, in dem dic Muslime selbst die alten Aegypter, repräsentiert durch die Sagengcstalt des Hermes, hervorheben. Kurz, es bietet sich dem Bcschauer eine Gedankenwelt dar, die die Berichterstatter mit Sagen umweben, die aber inhaltlich eine große Wirklichkeit darstellt.

Eine inhaltliche Bestimmung dieser Masse läßt sich kaum ausführen. Sie besteht aus allen philosophischen und naturwissenschaftlichen Fächern. Auch die Mathematik ist eingeschlossen und die Astrologie. Wenn eine materiale Umgrenzung nicht eindeutig herzustellen ist, so muß die formale betont werden. Jene Wissenschaften sind die außerislamischen. Durch die Religion des Koran und besonders ihre beispiellosen politischen Erfolge, die ihr das Szcpter der Weltherrschaft in die Hand gaben, war ein Gemeinsamkeitsbewußtsein aller Muslime und alles Islamischen gcschaffen, gegen das sich alles Nichtislamische ebenfalls als eine geschlossene Masse abheben mußte. Eine Spaltung in zwei Lager kam zustande. Sie lag in den Verhältnissen selbst, vielleicht ohne daß jemand bewußt diesen Gegensatz hergestellt hätte. In der Menschheitsgeschichte sind die Ereignisse überragender und mächtiger als die einzelnen. Auf geistigem Gebiete trat also der Gegensatz: Islam und Nichtislam ebenso scharf zutage wie auf politischem. Der Fihrist (261, 25) prägt die Formel: die Wissenschaften „der Alten und der Araber", was meistens — je nach dem umliegenden Texte — gleichbedeutend ist mit: Griechen und Korangläubigen.

2. Der Ausgleichskampf der beiden Komponenten: Islam und Heidentum (Nichtislam)

Es ist nun aber selbstverständlich, daß das Ueberlegenheitsgefühl auf seiten des Muslim sein mußte. Das Fremde mußte ihnen aus religiösen Motiven als weniger wert erscheinen. Wenn nun begeisterte Anhänger des Frcmden, deren es doch manche gab, so unvorsichtig waren, das Fremde übermäßig anzupreisen und es gar dem Islamischen vorzuziehen, so wurde jenes religiöse Ueberlegenheitsgefühl verletzt. Daraus mußte sich auf seiten der konservativen Gläubigen eine Gegenwirkung herausbilden, die sich in Verfolgungen der Gelehrten Luft machte. Es bildete sich eine Laienbewegung aus, die der fremden Kultur zusprach, und sogar die Theologie spaltete

sich in eine konservative und eine liberale Richtung. So gingen die Wogen des Kampfes hin und her, bis man mit der Zeit zu einer mittleren Linie kam: die „wahren Forscher“ — *mutaḥaqqiqûn* — der Spätzeit, in der die wissenschaftlichen Forderungen anerkannt und die Philosophie in großzügiger Weise entwickelt wurde. Die freimütigen Aeußerungen überzeugter Gelehrter und als Gegenwirkung die Herabsetzung und sogar Verfolgung der Wissenschaften durch fanatisierte Theologen und Juristen — das ist das Schauspiel des geistigen Kampfes, das sich uns darbietet.

Es handelt sich nun darum, diese beiden Kampfhandlungen des geistigen Ringens richtig zu würdigen. Die große Aufgabe der Kultur bestand darin, der fremden Kultur das Unislamische zu nehmen, ihre Inhalte sich anzueignen, sie dabei aber in ein islamisches Gewand zu kleiden. Man wollte nicht immerfort hören: die Griechen haben eine höhere Kultur gehabt als die Muslime. Man kann dem Islam nicht zumuten, daß er sich als dem Heidentum unterlegen bekenne. Das griechisch-heidnische Kleid des Fremden mußte also durch ein islamisches ersetzt werden. Dieser Angleichungsprozeß wird durch die theologische Bekämpfung der Philosophie gefördert; denn je heftiger die Bekämpfung ist, um so mehr bemühen sich die Gebildeten, den Stein des Anstoßes zu entfernen und der griechischen Wissenschaft ein islamisches Gewand zu geben. Man ging mit Autodafés und Fetwas vor und dadurch waren die Liberalen um so mehr darauf angewiesen, eine möglichst innige Verbindung zwischen Griechentum und Islam zu vollziehen.

3. Die theologische Gegenbewegung gegen die nichtislamische Bildung

Dies ist der Verlauf der Kulturbewegung im Islam. Ein Endpunkt ist z. B. Bâǧûrî, der völlig in Avicennaschen Gedanken denkt. Würde man seinen Kommentar zu Sanûsî ins Griechische übersetzen, so könnte man ihn kaum von einem Werke des Neuplatonismus unterscheiden, wenn man einige spezifisch islamische Worte ausließe. Diese Tatsache der Geistesgeschichte bietet éinen Endpunkt dieser Linie. An ihrem Anfange stehen die Ḥašwîja, die um 700 jede Einmischung von „fremdem Wissen“ in die Theologie ablehnen. Die Zwischenglieder dieser Kette sind einesteils die Schöpfungen der Gelehrten, anderenteils die Verfolgungen derselben durch

die religiösen Fanatiker, zu verstehen als Schwankungen in diesem Ausgleichungsprozesse, dessen Endresultat die vorliegende Hellenisierung der islamischen Wissenschaften ist, wie sie heute vorliegt [18]. In einer die geschichtlichen Entwicklungen gebenden Darstellung müßte in der Frühperiode der große Gegensatz klar herausgearbeitet werden, damit die gewaltige Spannung hervortrete, um deren Ausgleich es sich handelt, und in der Zeit der Ausgleichungskämpfe der Vorgang der Hellenisierung der islamischen Gedankenwelt, indem das „Fremde" allmählich die Farbe des Fremden verliert und völlig in das islamische Denken eingegliedert wird und indem zugleich die Gegenbewegung der Theologen aufhört, da sie kein greifbares Objekt mehr hat.

4. Das Fetwa Šahrazûrîs

Ergötzlich wirkt, gesehen von diesem höheren Standpunkte der Entwicklung im großen, das Rechtsgutachten des Šahrazûrî (1243 †), in dem er im Reich der Ajjubiden die griechische Logik und Philosophie in Grund und Boden verurteilt und als glaubensgefährlich hinstellt. Beachtenswert ist, daß diese Gegenbewegung aus dem arabischen Kulturkreise kam, aus Aegypten, das damals bis nach Syrien herrschte. Was in diesem Reiche vor sich ging, focht naturgemäß die anderen islamischen Reiche in Mesopotamien, Persien und Spanien in keiner Weise an. Die völlige Harmlosigkeit eines solchen Fetwas geht schon daraus hervor, daß es um 1200 kein eigentliches Objekt mehr hatte; denn die Philosophie Avicennas war bereits durch Theologen mit einem islamischen Gewande umkleidet worden. Râzî (1210 †) hatte die Bausteine desselben in sein System aufgenommen; Ġazâlî hatte die griechische Logik bereits seit 100 Jahren im Islam, wesentlich durch terminologische Umbildung, heimisch gemacht. Als etwas „Fremdes" stellte sich die Philosophie also nicht mehr dar. Der Islam hatte sie sich bereits angeglichen und dadurch den Angriffen der Fanatiker das Objekt entzogen. Zudem traten bald Ṭûsî (1274 †) und Îǧî (1355 †) auf, die in neuer und glänzender Weise die Synthese des Zeitwissens vollzogen und in neuer Form das griechische Wissen dem Islam einordneten. Die Gedanken des Aristoteles und besonders Plotins waren zu echt islamischen geworden und ohne jede Schwierigkeit fand man dieselben in Aussprüchen des Koran und der Prophetenüberlieferung wieder.

Weniger harmlos und gegenstandlos war die fast gleichzeitig — 1210 und 1215 — erfolgende Verurteilung der Aristotelischen Schriften im christlichen Abendlande. Sie ging von der kirchlichen Autorität aus und traf das Studium des Aristoteles gerade in seinem Beginne. Die Verbote dieses Studiums hatten ein reales Objekt; denn zu jener Zeit war der Stagirite dem christlichen Gedankenkreise noch nicht assimiliert. Er erschien noch als der große Heide, der das Christentum in Gefahr bringen könne. Aber auch diese Verbote blieben völlig wirkungslos. „Wenn freilich jene Verbote verlangten, die Schriften des Aristoteles sollten nicht gelesen werden, bis sie korrigiert seien, so ist weder das eine noch das andere geschehen. Denn tatsächlich fand keine offizielle Revision Aristotelischer Bücher statt, gelesen wurden sie aber namentlich seit dem Beginn des zweiten Drittels des 13. Jahrhunderts in stets weiterem Umfange. Als 1255 fast der ganze Aristoteles dem Unterrichte in den *artes* an der Universität Paris zugrunde gelegt wurde, kam dieser gesetzgeberische Akt nur einer bereits bestehenden Praxis nach“ [19]. „Wohl mit unter der Erregung, welche der Pantheismus und Antinomismus Amalrichs und der Amalrikaner hervorgerufen hatte, vermeinte man anfangs auch hier mit Verboten der naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles den sich verbreitenden neuen Ideen Einhalt gebieten zu sollen. Vergebens natürlich. Jene Verbote wurden bald unwirksam, und es leitete sich die einzig erfolgreiche, die geistige Auseinandersetzung ein“ [20].

5. Die Schärfe des geistigen Kampfes

Zu den Gesetzen des Werdens großer geistiger Synthesen gehört naturgemäß eine kraftvolle Gegenwirkung des konservativen Alten. Diese wird überwunden und fördert sogar vielfach noch das Werden des Neuen. Der Außenstehende könnte verleitet sein, geschichtliche Schlüsse aus jenem Fetwa zu ziehen und zu folgern, in der folgenden Zeit habe es keine Philosophie mehr im Islam gegeben! Dies wäre ein Schluß, wie wenn man aus jenen christlichen Verboten folgern würde, seit dem 13. Jahrhundert habe das Abendland den Aristoteles nicht mehr gekannt. Es könnte sogar zugegeben werden, daß diese Verbote den öffentlichen Unterricht des Aristoteles für wenige Jahre verhindert haben; aber in der

Geschichte der Philosophie ist es gleichgültig, ob die genialen Geister auf öffentlichem Wege oder nur im geheimen zu den geistigen Quellen steigen können. Ein Verbot kann den öffentlichen Betrieb der Wissenschaft stören, nicht aber ebenso leicht den geheimen. Durch ein Verbot kann sogar die Aufmerksamkeit auf das Verbotene gelenkt und dadurch die Entwicklung gefördert werden. Es hat den Anschein, daß gerade das 13. und 14. Jahrhundert in besonders intensiver Weise dem Studium jener „verbotenen Bücher" oblag; denn gerade diese Zeit weist die glänzendsten Vertreter neuer, großer Kultursynthesen auf, die vollständig im Avicennaschen Geiste gehalten sind.

Gegenstand der Geschichte der Weltanschauung sind nicht die Fetwas der Fanatiker, sondern die Tatsachen der Geistesgeschichte; diese liegen uns unmittelbar vor und gegen diese Tatsachen kann kein theoretischer Schluß über die Wirkung eines Fetwas aufkommen. Die Tatsachen werden aber durch die großen Schöpfungen der Denker der auf das Fetwa folgenden Zeit dargestellt, die völlig in griechischem Geiste gehalten sind. Es ist daher einleuchtend, daß die Angriffe fanatisierter Theologen nicht etwa das griechische Wissen vom Islam ferngehalten, sondern im Gegenteil den Angleichungsprozeß noch mehr beschleunigt haben. Die Tatsachen der Geisteskultur sind die Gedanken und diese sind bei den führenden Theologen des Islam bis heute durchaus neuplatonisch bzw. persisch und indisch. Auch im abendländischen Christentume dürften jene Verbote von 1210 die verantwortungsvollen Geister angetrieben haben, nun um so eifriger nach einer Lösung der Krisis zu suchen.

„Die ‚Wissenschaften der Alten' werden geradezu mit dem Attribut: ‚verfehmte Wissenschaften' belegt als ‚mit Unglauben vermengte Weisheit'[21]. Sie führen am Ende zum Unglauben, namentlich zum *ta'tîl*, d. i. zur ‚Beraubung des Gottesbegriffes von allem positiven Inhalt'", zur Leugnung der Eigenschaften und der Erkennbarkeit Gottes, vielleicht auch seines Einwirkens auf die Welt. Dies wird vom Spanien der Zeit des Averroes berichtet[22] wie auch durch Jâqût und Sûjûṭi für den östlichen Islam besonders der arabischen Rasse. Averroes gilt schon deshalb als verdächtig in seinem Glauben, weil er sich mit den „verfehmten Wissenschaften" abgibt, und seit Kindî gilt dies Verwerfungsurteil allen Philosophen. Der Name „Philosoph" war ein Schimpfname,

wie es die Biographie des abû Maʿšar zeigt. Er hatte in seiner konservativen Periode den Kindî mit diesem Namen beschimpft.

Aus einer solchen Volksbeurteilung darf nun aber nicht abgeleitet werden, die Philosophen seien in der Tat nach den Begriffen der islamischen Orthodoxie Ungläubige gewesen. Darüber dürfen wir weder das Volk noch einseitige Fanatiker der Theologen befragen, sondern allein ihre Werke und ihr Leben; sonst müßte man auch Thomas von Aquin als einen Ketzer bezeichnen; denn seine Lehre wurde von manchen Bischöfen verurteilt. Dabei ist noch der Fall zu unterscheiden, daß ein Philosoph, z. B. Averroes, Lehren aufstellte, aus denen Andere ketzerische Folgerungen zogen, ohne daß er selbst diese ebenso abgeleitet hat. Dann sind ihm selbst diese Lehren nicht zur Last zu legen. Nur die rein sachliche Analyse der Tatsachen seiner Gedankenwelt kann hier zur Erkenntnis der Wahrheit führen.

Die große Schärfe dieses Gegensatzes zwischen „Offenbarungs"- und „Verstandeswissenschaften" tritt auch in den seelischen Kämpfen zutage, die der eine oder andere für seine Ueberzeugung durchzukämpfen hatte. Jrbilî (1262 †) war während seines ganzen Lebens ein Anhänger der Philosophie gewesen und hatte den Gesinnungskampf zugunsten der Griechen entschieden. In der Sterbestunde soll aber das religiöse Gewissen wieder die Oberhand über seine Seele gewonnen haben, und seine letzten Worte, die den dramatischen Ausklang seines Lebens bildeten, waren: „Der große Allâh hat wahr gesprochen; gelogen hat Avicenna."

6. Das apologetische Problem

Aus der dargestellten Sachlage ergibt sich als wesentlichster Zug des islamischen Geisteslebens das große apologetische Problem und daraus das Verständnis für die Stellungnahme der Philosophen, die ihr Amt als ein hauptsächlich apologetisches auffassen. Man kann die Philosophie des Islam unter diesem Gesichtspunkte auffassen und ihn bis ins einzelne durchführen und wird finden, daß man dann, wenn auch nicht alles, so doch etwas Wesentliches gesagt hat. An der Wurzel eines jeden Weltsystems im Islam steht die apologetische Frage. Sie wirkt innerhalb desselben wie eine latente, nicht immer materiell sichtbare Kraft, die die Entscheidungen großer Fragen bestimmt. Ebenso wie man die

Philosophie eines Thomas unter dem Gesichtspunkte betrachten kann: „wie ist es ihm gelungen, das griechische Denken mit dem Christentume zu versöhnen?“, kann man auch Avicenna und andere unter dem leitenden Gedanken betrachten: „wie ist es ihnen gelungen, die griechische Geisteskultur mit dem Islam auszugleichen?“, und damit geht man zweifellos unter die Oberfläche der Ereignisse. Wie dort Neuplatonismus und Christentum, so stehen sich hier Neuplatonismus und Islam gegenüber, eine Angleichung suchend. Dazu kommen im Islam noch andere Gedankenkreise: auch Parsismus wie Indertum stehen dem Islam polar entgegen, einen Ausgleich erstrebend.

Die *einzelnen Systeme* sind die *Lösungsversuche* der in dieser Weise gegebenen Spannungen. In jedem müßte man also die polaren Gegensätze deutlich werden lassen, um dann das Suchen eines gemeinsamen Zentrums zu entwickeln. Dann hätte man den Kernpunkt getroffen. Jede Kultur sucht zu einer *Einheit* ihrer tiefsten Kräfte zu gelangen; denn die Zwiespältigkeit und Zerrissenheit ist seelisch unerträglich und widerstreitet dem Wesen der Persönlichkeit. Daher sind die Geisteskämpfe auch im Islam so überaus heftig gewesen. Ihre Annalen sind mit dem Herzblute von Bekennern geschrieben.

7. Die Einheit der Geisteskultur im Islam

Je nach der verschiedenen Höhenlage sind die Lösungsversuche von unterschiedlicher Art. Die *Unterschicht*, die Volksschicht begnügt sich mit einer äußerlichen Lösung: Astrologie und Wahrsagerei sind hier die älteren Religionsformen, die der Islam mit einer höheren Gestaltung zu überwölben hatte. Zauberei und Sterndeuterei sind daher im Islam so strenge *verboten* wie Abfall vom Glauben. Wie hilft man sich? Man übt den Zauber „im Namen Allâhs!“ und schreibt über die Texte von Sterndeuterei „im Namen Allâhs des Allerbarmers!“ Das Anbeten der Sterne, das noch im Islam selbst geübt wurde, mußte allerdings als schwere Sünde gegen den Glauben in Wegfall kommen. Auf Amulette zeichnete man immer den Namen Gottes und assimilierte dadurch die Weltlehre mit dem Koran.

Die *Mittelschicht* der philosophierenden Dilettanten, z. B. der „Getreuen von Baṣra“, kam zu einer Hineinstellung

der älteren, vorislamischen Auffassungen in die neuen, indem sie [23] eine einfache Gleichstellung vollzog. Die göttliche Schicksalsbestimmung wird nicht durch die Sterne allein — dies ist noch Lehre der Dahriten — bewirkt, sondern von Gott durch die *instrumentale Vermittlung* der Gestirne. „Die notwendig wirkenden Gesetzmäßigkeiten der Sterne sind die *Weltleitung Gottes*“, und der göttliche Ratschluß „ist das Wissen Gottes von diesen Wirkungen, die die Gesetzmäßigkeiten der Sterne hervorbringen“. Die Einordnung dieses Punktes ist dadurch vollzogen und so erstreckt sie die Harmonisierung auf die *ganze Summe der Fragen*.

Die *Theologen* legten sich auf die Lehre fest, daß Gott direkt alle Ereignisse der niedern Welt bewirke. Dann ist der Umweg über die Sterne nicht mehr gut gangbar und die Idee, daß Gott die Geschicke in die Sterne lege, ein Widerspruch. Wenn es daher auf den ersten Blick wunder nimmt, daß die Philosophen eine bessere apologetische Lösung aufgestellt haben als die Theologen, so klärt sich dies dahin auf, daß die Theologen durch ihren radikalen Ausschluß jeder Gestirnwirkung die vorislamische Zauberreligion überwinden wollten, aber in der philosophischen Zulassung einer gewissen Wirkung der Gestirne das Tor der Zauberreligion wieder geöffnet sahen.

Die *Oberschicht* bietet demnach kein einheitliches Bild der Lösungsversuche. In den Rahmen der Philosophie paßt das astrale Denken gut hinein, indem die Sterne die Stelle der sekundären Ursachen einnehmen unter der Allwirkung der primären. Auch unsere Willenshandlungen sind in diese „Kette der Ursachen“ eingereiht [24]. Dies ist nun aber für das spezifisch islamische Denken ein Greuel, da dieses als Vorstufe das astrale hatte, und jede jüngere Religionsbildung gegen die ihr gerade voraufgegangene Stufe am entschiedensten ankämpft. Von ihr erwartet sie die größten Gefahren. Die uns so harmonisch anmutende Lösung der Philosophen durfte daher die Theologie nicht billigen. Das praktische Leben war aber mächtiger, und das islamische Recht hat die Zauberpraktiken geduldet, vorausgesetzt, daß sie *im Namen Allâhs geschehen!*

Die Reste der dynamistischen und animistischen Weltanschauungen sind ebenfalls in den Islam einbezogen worden. Man glaubt an die dynamische Natur von Steinen; schreibt aber den Namen Allâhs auf sie. Das Dasein von Gespenstern

wird nicht im mindesten bezweifelt, sie sind aber in den Weltplan Allâhs mit aufgenommen und haben sogar selbst teilweise den Islam angenommen!

Es zeigt sich also, daß der Islam gegenüber älteren Formen der Gedankenentwicklung der Menschheit praktisch tolerant gewesen ist, wenn er auch teils ausschließliche und ausschließende Theorien aufgestellt hat. Ueber die Toleranz des Islam ist hier kein Wort mehr zu verlieren. Sie ist schon sehr oft in der Literatur dargetan worden[25]. Als eine wichtige Folgerung aus dieser Betrachtung ergibt sich aber der Gedanke der Aufgeschlossenheit und Aufnahmebereitschaft des Islam für ihm fremde Ideen. Wenn auch von Theologen Gegenwirkungen erfolgen, so sind diese doch zeitlich und lokal sehr begrenzt und kommen aus dem Bereiche der arabischen Rasse, während das Persertum immer eine große Geistesfreiheit — siehe die Bâṭinîjabewegung — bewiesen hat[26].

Man hat auf Grund einer Aeußerung der „Getreuen von Baṣra“[27] bezweifeln wollen, daß die philosophische Bewegung sich in der apologetischen Richtung bewege. „Philosophische Köpfe — sagen sie — finden den Wortlaut der Offenbarungsschriften absurd und sie leugnen sie in ihrem Innern; allerdings sagen sie dies nicht offen heraus ‚aus Furcht vor dem Schwerte‘.“ Die „Getreuen“ sprechen in diesem Texte von Dilettanten in der Philosophie, Scheinphilosophen, die über anthropomorphe Erzählungen aus der Heilsgeschichte „nachdenken, auf sie ihren Verstandesmaßstab anwenden und dabei den eigentlichen, wahren Sinn derselben nicht verstehen. Sie halten sich an den materiellen Wortsinn und verfallen dadurch in Zweifel und Ratlosigkeit. Schließlich leugnen sie dieselben sogar in ihrem Herzen, wagen dies aber nicht offen zu bekennen ‚aus Furcht vor dem Schwerte‘ “.

Diese Aeußerung erinnert an die von Bacon von Verulam, daß oberflächliche Beschäftigung mit den Wissenschaften von der Religion abführt, die tieferen Züge aus ihrem Becher aber wieder zu ihr zurückführen. Es entspricht zudem durchaus der Einstellung der „Getreuen“[28], nach der nur „die Anfänger in der Philosophie und die bis zur Mitte Vorgedrungenen“, also die Pseudophilosophen, die religiösen Bindungen abstreifen, da sie die Anthropomorphismen der Offenbarungsbücher leugnen. Diese Leugnung beruht aber auf „der

Mangelhaftigkeit ihres Verständnisses", nach der sie den eigentlichen Sinn dieser Bilder nicht verstehen, und „auf der Dürftigkeit ihres Wissens von den Wesenheiten der vergänglichen Dinge der sublunarischen Welt".

Daher betrachten es die „Getreuen" als ihre Aufgabe, „beides, Wissen und Glauben, zu untersuchen und die wahren Wesenheiten beider zu enthüllen, der philosophischen Spekulation und der Prophetie", um die völlige Harmonie beider ans Licht zu stellen. Sie wollen demnach in den Gewissenskämpfen ihrer Zeit den Zweifelnden und innerlich Ungläubigen den Weg zum Glauben wieder ebnen und sie zurückführen; denn es sind gerade nicht die „philosophischen Köpfe", die zum Unglauben gelangen, sonder die unphilosophischen.

Diese Geistesfreiheit hat man vielfach sogar übertrieben und sie zu einer Rasseneigentümlichkeit des orientalischen Menschen gemacht[29], zufolge der er die heterogensten Gedanken in seiner Seele vereinigt, ohne ihren Widerspruch als besonders störend zu empfinden. Man nennt dies heute: nebenordnende Gedankenbildung oder „Vielteiligkeit" der Seele. Sie mag in der Ebene der Phantasietätigkeit vorhanden sein. In der Ebene der Gedankenkultur ist jedoch, wie die Apologie zeigt, ein tiefes Bestreben, zu einer Einheit der Weltauffassung zu gelangen. Um diese haben sich ja die größten Kämpfe gedreht. Wenn auch, wie wir gesehen haben, in der Gedankenmasse des heutigen Orientalen die verschiedensten Weltbilder vereinigt sind, so beweist dies noch keineswegs, daß ihr Träger nicht bemüht ist, deren Widersprüche zu beseitigen. Die widersprechendsten Gedanken sind freilich in demselben Weltbilde vorhanden, aber doch nur als Bausteine. Sie bilden nicht, jeder für sich, die Grundlagen des Weltbildes, und erst in diesem allerdings unmöglichen Falle wären prinzipielle Widersprüche gegeben. Die Beobachter haben diesen wesentlichen Punkt übersehen. Sie faßten die entgegengesetzten Bausteine ins Auge, vergaßen dabei aber, daß diese nicht das Bauprinzip selbst sind. Sie alle werden überwölbt von einem einheitlichen Oberbau und beherrscht von einem einheitlichen Grundprinzipe, und dieses hebt die scheinbaren und peripheren Widersprüche auf.

Wie stark das Einheitsstreben des islamischen Geistes war, geht schon aus dem Bildungsideale hervor, das eine Vollpersönlichkeit schaffen will, daher das ethisch ideale Leben als wesentlich zur Philosophie gehörig betrachtet und als Gipfel

der Bildung die enzyklopädische Erfassung des Gesamtwissens der Zeit [30] — vgl. Leibniz — hinstellt. Die Naturwissenschaftler mußten sich daher auch mit der Philosophie auseinandersetzen und die Philosophen mit den Naturwissenschaften. Die harmonische Ausbildung aller Fähigkeiten wurde gefordert. Eine Kultur, der ein solches Ideal der Gesamtpersönlichkeit vorschwebt, wird aufs intensivste immer versuchen, jede Disharmonie und Spannung aus ihrem geistigen Sein zu entfernen.

Man hört auch heute noch, trotz vielfacher Berichtigungen dieses Vorurteils, oft die Meinung vertreten, die „arabischen" Philosophen hätten einer Vernunft- und Naturreligion gehuldigt, wären ihrer Zeit „vorausgeeilt", in der islamischen Symbolik und in allen positiven Religionen die naive Vorstufe einer offenbarungslosen Zukunftsreligion erblickend. Diese Geschichtsfälschung ist heute völlig überwunden und widerlegt. Der Islam ist für seine Philosophen kein beduinenmäßig naives Phantasiegebilde als primitive Vorstufe der e i n e n natürlichen Zukunftsreligion. Der Wunsch abendländischer Gelehrter war hier der Vater des Gedankens. Er hat ein geschichtsphantastisches Trugbild, eine historische Fata morgana geschaffen, die sich bei wissenschaftlichem Scharfsehen in Nebelgebilde auflöst.

Ohne Offenbarung gibt es keine Religion! Das ist die selbstverständliche Voraussetzung der islamischen Philosophen. Die höchste Offenbarung hat im Koran stattgefunden. Die Griechen und alle vorislamischen Denker haben schon Keime dieser Offenbarung besessen, konnten aber wegen der Begrenztheit der menschlichen Vernunft nicht zu dem Vollbesitze derselben gelangen, der der Menschheit durch Muhammed vermittelt ist. Alle andern Religionen sind unvollkommene Vorstufen für die einzige Wahrheit der göttlichen Offenbarung im Islam, zu dem Judentum und Christentum gottgewollte Vorbereitungen sind. Christentum verhält sich zu Islam wie Judentum zu Christentum. Von einer so viel berufenen „doppelten Wahrheit" ist bei Averroes und im Islam nie auch nur die leiseste Spur zu finden.

Freilich haben große Mystiker wie ʿArabî [31] die Wesensgleichheit aller Religionen gepriesen, und das Herz schlägt dem „modernen Menschen" höher, wenn er solche herrlichen Poesien liest. Aber der Blick für das Wesentliche darf durch Subjektivitäten nicht getrübt werden. Die Wesensgleichheit ist doch noch keine W e r t g l e i c h h e i t. Selbst für ʿArabî ist doch

trotz aller schönen Worte, wenn diese auch materiell mehr zu sagen scheinen, der Islam die vollkommenste und werthaltigste der Religionen. Die tiefere seelische Schicht besagt immer die Ueberlegenheit des Islam, und ʿOmar Ḫajjâm war ebensowenig wie abu'n-Nuwâs ein absoluter Zyniker, sondern eher ein Mystiker.

Die Neuordnung der äußeren Lebensverhältnisse, der sozialen wie politischen, kann sich der Orientale nur auf dem Wege der Erneuerung der Religion denken; denn das Profane bildet kein vom Religiösen getrenntes Gebiet. Eine „primitive" Undifferenziertheit herrscht noch vor, da ja die ganze sublunarische Welt, nicht etwa nur ein Teil von ihr durch die Kräfte der himmlischen Welt bestimmt wird, und die Neuordnung muß wie die ursprüngliche Setzung der Ordnung vom Himmel d. h. von Gott ausgehen. Sonst fehlt der Ordnung die Autorität und Gesetzmäßigkeit, die sie nach ihrer Unterordung unter das Himmlische haben muß. Es wäre eine undenkbare Unordnung im Weltall, wenn die sublunarische Welt ihre Verhältnisse eigenmächtig bestimmen wollte.

Die für den Orient typische Einheit aller Lebensgebiete beruht demnach auf seiner astralen und theosophischen Weltschau, die das Weltall als eine metaphysische und dynamische Einheit sieht, aus der sich kein Teil wie ein selbständiger herauslösen kann. Dies zeigt sich bis in die neuesten Gestaltungen, die der Orient unter dem Namen des Babismus erlebt hat. Die durch die moderne Kulturbewegung erforderliche Neuordnung will er in einer Neuordnung der Religion einführen. Aus diesem Gedanken der Einheit des Lebenssystems können wir zurückblickend die früheren „Religionsgründungen" des Orientes begreifen. Sie sind sozialpolitische Neuordnungen, die in natürlicher Weiterbildung notwendig geworden waren und für die der Geist des Orientes eine weltanschauliche Grundlage sucht, um in ihr die religiöse Autorität für das Neue zu gewinnen.

Die christlichen Missionen erfahren immer wieder die außerordentlichen Schwierigkeiten, die der Islam der Bekehrung zum Christentume entgegensetzt. Diese lassen sich aus der dargelegten Weltanschauung verstehen. Ein zum Christentume sich bekehrender Muslim fällt aus der Lebenseinheit seiner Kultur heraus und widerstrebt der „göttlichen Weltordnung". Ungeheuerlich ist eine gelegentlich sogar von Orientalisten vertretene Auffassung, eine Reform des Orientes könne nur durch „Vernichtung" des Islam vor sich gehen[32]!

DAS SYSTEM DER ISLAMISCHEN WELTANSCHAUUNG IM EINZELNEN

I. ABTEILUNG: DIE OBERSCHICHT

1. ABSCHNITT: DIE METAPHYSIKER

1. GRUPPE: DIE „PHILOSOPHEN“

Die Richtungen der Philosophie im allgemeinen

Die Arten (Typen, Gestaltungen) der islamischen d. h. vorderasiatischen Weltanschauung im besonderen lassen sich nach den verschiedensten Richtungen bestimmen: 1. nach den Abhängigkeiten — dann ergeben sich griechische, persische, indische, christliche, jüdische Bildungen mit mehr oder weniger primitiven Einschlägen —, 2. nach den Gegenständen, je nachdem dieses oder jenes Gebiet des Wirklichen stärker oder weniger stark hervorgehoben wird; denn materiell behandelt jedes System das ganze Wirkliche, nur formell ist die Art der Behandlung verschieden und diese weist 3. auf die besondere Einstellung des Denkens hin, die eine psychologisch verschiedene ist, als a) intellektuelle (Metaphysik), b) voluntaristische (Ethik), c) phantastische (Literatur) und d) affektive (Mystik), wobei deutlich ist, daß in den drei letzten Klassen auch das Intellektuelle enthalten ist und nur eine Einwirkung anderer Seelenkräfte erleidet, ohne von diesen verdrängt zu werden. Die Bestimmungen gelten also nicht im ausschließenden Sinne und die in Weltanschauungsfragen zunächst in Betracht kommende Klasse ist die erste. Die intellektuelle Gruppe (die rein philosophische) betont entweder die natürlichen Verstandeskräfte als Haupterkenntnismittel (die eigentlichen Philosophen in dem Sinne relativ vorurteilsfreier Denker) oder die Offenbarung des Koran (die Theologen). Beachtenswert ist, daß eine rein „natürliche“

Philosophie im Islam nicht bestanden hat. Das übernatürliche Element der geoffenbarten Religion ist im Erleben des Orientalen so verankert, daß eine völlige Ausschaltung desselben die Nichtbeachtung eines Evidenten bedeutet hätte, also etwas Unmögliches. Avicenna ist ein überzeugter Muslim. Daß Muhammed der Welt keine Offenbarung gebracht habe, konnte ihm nie in den Sinn kommen. Die Unzweifelhaftigkeit der koranischen Offenbarung steht ebenso fest für Averroes, den man auf Grund lateinischer Uebersetzungen seiner Schriften zu einem Ungläubigen gemacht hatte. Er war ein „treuerer" Muslim als mancher islamische Theologe der liberalen Richtung z. B. Naẓẓâm; doch liegt bei ihm diese Frage etwas verwickelt: In seinem bewußten Seelenleben ist er ein felsenfest überzeugter Muslim. Unterbewußt und ohne es selbst zu ahnen entfernt er sich jedoch durch seinen engen Anschluß an den Stagiriten von der traditionell-islamischen Lehre. Dieser Fall ist im Islam überaus häufig, da die Mystiker liberaler Richtung formell überzeugungstreue Muslime sind, obwohl sie durch ihre buddhistischen Ideen materiell und ohne es zu wollen und sich dessen bewußt zu sein den traditionellen Kreis des islamischen Dogmas verlassen. Das Mischungsverhältnis ist ein unendlich vielgestaltiges, je nachdem der einzelne Denker dem einen oder anderen Teile des Gegensatzpaares: „Glauben und Wissen" zuneigt oder beide versöhnt.

Da es demnach eine formelle und materielle Glaubenslosigkeit im Kulturbereiche des Islam nicht gibt, sind alle Philosophen durch ihre Bindung an die koranische Offenbarung zugleich (wenigstens latent) T h e o l o g e n. Zwischen ihnen und den eigentlichen Theologen ist vielfach die Grenze nicht zu ziehen, und im Laufe und Kampfe der Jahrhunderte hat die Theologie des Islam die philosophischen Gedanken in sich aufgenommen, — ein Beweis dafür, wie sehr beide einem Ausgleiche zustrebten und w e s e n s v e r w a n d t waren. Daher darf man es wagen, viele griechische Gedanken als „gemeinsame Weltanschauung" anzusprechen, weil sie in vielen, sonst verschiedenen Richtungen einen Grundstock bilden.

Die Denker, die die koranischen Dogmen nicht in bewußter Weise an die erste Stelle setzen, — diese können dabei sehr wohl unterbewußt das maßgebende Element bilden, — wollen wir als P h i l o s o p h e n bezeichnen. Sie bilden Systeme, die im westlichen Kulturgebiete des Islam stark hellenistisch,

im östlichen persisch und indisch orientiert sind. Die ins Unendliche gehenden Systemmischungen lassen sich in ihrer Buntheit kaum andeuten und sind in ihrem reizvollen Gedankenspiel noch nicht erfaßt. Die Ideen *dreier* Kulturwelten fluten durcheinander und suchen sich zu einer neuen Einheit zu verbinden.

Wie die Philosophen ihr Streben nach Welterkenntnis in den Rahmen des Islam hineinzustellen verstehen, zeigt Fârâbî, der durch diese Erkenntnis zur „Veredlung der Seele" gelangen will. Avicenna folgt seinen Spuren, indem er die „Rückkehr der Seele zu Gott" sich durch Selbsterkenntnis, die zur Gotteserkenntnis führt, bewerkstelligen läßt. Daß das Leben nur das *eine* Ziel habe, zu Gott zu gelangen, ist ein *selbstverständlicher Grundgedanke* der islamischen Kultur, der sehr deutlich auch bei den Neuplatonikern des westlichen Islam — ibn Bâǧǧa und ibn Ṭufail — zum Ausdruck kommt, und den Gazâlî in dem Frühwerke seiner griechischen Periode — *maqâsidu'l-falâsifa* — ausspricht, wo er von der Logik handelt. „Der Nutzen der Logik ist das Erjagen der Wissenschaften — ein Aristotelischer Ausdruck —. Der Nutzen der Wissenschaft ist nun aber das Erlangen der ewigen Glückseligkeit. Wenn es ferner richtig ist, daß die Glückseligkeit darauf beruht, daß man die Seele (von Fehlern) reinige und (mit Tugenden) ausschmücke und dadurch zur Vollkommenheit führe, so ist die Logik notwendigerweise von großem Nutzen." Diesen Gedanken dient als selbstverständliche Grundlage, daß „die Reinigung und Ausschmückung" der Seele eben durch das Wissen geschieht.

Islam und Philosophie sind Wege, die *dasselbe* letzte Ziel haben. Sie müssen sich also in ihren wesentlichen Zügen decken, und die Unterschiede können nur darauf beruhen, daß die Erkenntnisfähigkeiten der Menschen verschieden sind. Dem Volke werden naive Bilder vorgehalten. Die Theologen, so lautet die Auffassung des Averroes, bauen sich ein scheinwissenschaftliches System und die Philosophen erkennen die ganze Wahrheit. Zu diesen kommen nun noch die Mystiker, die die philosophische Gedankenwelt als eine rein periphere betrachten und ihre Intuition und Gnosis als das tiefste Erkennen und den *wahren Sinn des Koran* empfinden. Im wesentlichen stimmen alle überein. Dies ist die gemeinsame Ueberzeugung; nur in den nebensächlichen Formen unterscheidet man sich.

Die Anzahl der Richtungen, Auffassungen und Nuancierungen der großen Typen ist im Islam eine unendliche gewesen, und es ist die Aufgabe einer mikroskopischen Einzelbetrachtung, die Fülle des Lebens, die sich daraus ergibt, zu erfassen und zu zeichnen. Die Darstellungen der einzelnen Systeme können sich mit diesen in die Tiefe gehenden Forschungen abgeben, während eine Zusammenfassung, wie diese Arbeit, nur die allgemeinsten und leider sehr unsicheren Linien zeichnen kann, in die die einzelnen Systeme hineinzustellen sind. Wenn aber in der Geschichte gerade das Individuelle das Wesentliche, Reiche, Anziehende und Schöne ist, so bleibt diese tiefschürfende Einzelerfassung auch in der Geistesgeschichte des Orients das Wichtigste. Bei der ausgesprochenen Disputierlust des Orientalen, seinem kritischen und selbständigen Sinn haben sich die besonderen Abschattierungen der großen Systeme, die Beziehungen (Abhängigkeiten und Einwirkungen) derselben, ihre sozialen Verbindungen und Gruppierungen zu einem reichen Leben entfaltet. Vielleicht entgeht uns das köstlichste in den Anspielungen auf individuelle Verhältnisse, die Polemik der Gruppen gegeneinander, die äußeren und inneren (psychanalytischen) Bedingungen für das Werden der Gedankenbildungen, die Schärfe der Kritik, die man aneinander übte, das Typische, Unersetzliche, Einmalige, das sich im konkreten Leben und Umgang zeigt.

Zur „Philosophie“ gehört jede nicht aus dem Islam abgeleitete Wissenschaft, alles, was den Begriff des Unislamischen oder gar Islamfeindlichen an sich trägt. In den biographischen Werken von ibnu'n-Nadîm (Fihrist), Qifṭî und anderen wird daher Astrologie, Zauberei, die „Kunst der Zeichen und des Sandes“ (Sandzaubers) zur „Philosophie“ gezählt. Da nun der Zauber etwas „Unreligiöses“ und Islamfeindliches ist, wurde die Philosophie in dessen Verurteilung mit hineingezogen. Zudem hatte sie selbst noch genug Züge, die sie in den Augen der Theologen wie „ein zu meidendes Gebiet“ — *maḥḏûr* — erscheinen ließen. Die Philosophen Kindî und Râzî zeigen durch ihre Beschäftigung mit der Alchimie, daß sie diese in den Kreis der Philosophie rechneten.

Man könnte versuchen, die islamische Philosophie nach Problemen einzuteilen. Nach der Problemlage des Orientes hätte man dann zu unterscheiden 1. das religiöse Problem, 2. das weltanschauliche, das seinerseits zerfiele in a) das logische, b) erkenntnistheoretische, c) metaphysische, d) na-

türliche Gotteslehre und e) Naturwissenschaften, 3. das ethische 4. das ästhetische und 5. das affektionelle, d. h. Mystik und Verwandtes. Bei dieser Behandlungsweise müßte man die einzelnen typischen Denkformen und Systeme zerreißen und ihre „Fetzen" auf die einzelnen Probleme verteilen. Dies würde aber einen genauen Einblick in die Typengestaltung des orientalischen Denkens voraussetzen. Zunächst ist demnach diese Vorarbeit der Darstellung der *Typen* zu leisten, bevor man an die Problementwicklung selbst herangeht. Unsere geringen Kenntnisse orientalischen Denkens erlauben das letztere noch keineswegs. Daher konnte als Wesen der gestellten Aufgabe nur die Umrißzeichnung der großen Gruppen und Richtungen in Frage kommen[33].

1. KAPITEL: DAS GRIECHISCHE SYSTEM

Das „griechische" System und der griechische Denktypus wird hier in dem weiteren Sinne verstanden, in dem er das hellenistische Denken einbegreift. Es wird zudem als Denktypus und geistige *Struktur* verstanden, nicht als eine Summe von fertigen, zum System geordneten Ergebnissen. Im Vergleich mit dem persischen und indischen Denken kann das griechische noch am ehesten als „System" bezeichnet werden, da das Griechentum den Gedanken der Harmonie am meisten zum Ausdruck bringt, während andere Denkarten mehr das *Intuitive* und Stimmungsgemäße ausgestalten und nicht ebenso treffend mit „System" benannt werden können.

DIE GRIECHISCH-HELLENISTISCHEN DENKFORMEN INNERHALB DES ISLAMISCHEN DENKENS

Der griechische Denktypus ist als Ganzes dem Oriente durchaus *fremd*. Man hat in der griechischen Richtung die eigentliche und einzige Philosophie des Orientes finden wollen. Als nur die Quellen über diese Richtung dem Abendlande zugänglich waren, ließ sich eine solche optische Täuschung verstehen. Die Erschließung einer größeren Fülle von Quellen hat aber gezeigt, daß die persischen *Lichtmotive den Kern* orientalischen Denkens bilden. Diesen gegenüber verhalten sich die griechischen Gedanken wie allzuferne Abstraktionen. Plotin hatte schon eine Vereinigung zwischen Griechentum und Orient gesucht, und diese Bestrebungen

mußten sich der überkommenen Einstellung entsprechend im Islam fortpflanzen.

In einzelnen Teilen und Begriffen hat freilich das Griechentum einen durchgreifenden Einfluß auf den Orient gehabt, so daß man bis in die tiefsten Schichten der arabisch-persischen Literatur zersprengte Einzelheiten dieser Gedankenwelt findet, die man als hellenistisch bezeichnet. Die orthodoxe islamische Theologie nährt sich in sehr starkem Maße von solchen Stoffen; aber man kann nicht behaupten, diese seien die einzigen oder wichtigsten Komponenten der islamischen Synthese. Der überwölbende Bau wird doch von persischen und jüdisch-christlichen Konstruktionen ausgeführt, und der konstruktive, jene Bausteine und abgesprengten Systemsplitter einigende typische Grundgedanke ist persisch: die Lichtsymphonie, die der Perser, der Muslim in allen Sphären und Seinsstufen erklingen hört.

Fragt man nach der spezifisch Aristotelischen Ideengruppe, die für den Orient bedeutsam geworden sei, d. h. nach der wesentlichen Form, in der der Stagirite auf die Denker des Orientes am meisten gewirkt habe, so springen die Begriffe: Potenz und Akt hervor. Sie sind das Grundlegende nicht nur in der griechischen Richtung, sondern auch bei den Theologen tauchen sie beständig auf. Das orientalische Denken hat sich diese Formen ganz angegliedert und einverleibt. In der drusischen Lehre sind sie wie Selbstverständlichkeiten und undiskutierte Voraussetzungen gegeben.

Kennzeichnend ist, daß Aristoteles nicht durch seinen Gottesbegriff wirkt, der bei ihm nicht als der Zentralpunkt der Aufmerksamkeit und fast als deistisch erscheint. Ein solches ausgeprägt diesseitiges Denken ist dem Oriente wesensfremd. Dieser hat seine ganze Aufmerksamkeit im Denken und Streben auf Gott gerichtet. Das Diesseits faßt er unter dem Gedanken an Gott auf und daher ist ihm ein ausgesprochen weltliches Denken als solches fremd und wird ihm immer fremd bleiben. Platon und vor allem Plotin liegen der Denkform des Orientes näher.

Ein reiner Aristotelismus ist im östlichen Islam unbekannt. Die vielfach als Aristoteliker bezeichneten Philosophen Fârâbî und Avicenna, genannt „die beiden Scheiche", die Meister im eigentlichen Wortsinne, sind Neuplatoniker; aber die Bausteine dieser Systeme sind gut Aristotelisch. Darin hat die Entwicklung über die Eigen-

art des Aristoteles treffend geurteilt. Als abgeschlossenes System ist seine Gedankenwelt lückenhaft und die Entwicklung ist über dasselbe hinausgegangen. Als Ausfeilung einzelner Bausteine, Teile, Elemente, besonders in der Logik, ist sie jedoch für alle späteren Jahrhunderte maßgebend geblieben zur Schulung im wissenschaftlichen Denken. So hat die Tatsache der Geistesgeschichte geurteilt. Der Versuch des Averroes, diese Entwicklung zurückzuschrauben und den menschlichen Geist auf die Aristotelischen Formeln festzunageln, mußte fehlschlagen und kann nur als ein Verfall der Philosophie beurteilt werden. Wenn Averroes auch mit aller Mühe die Freiheit Gottes in der Schöpfung zu retten sucht, so hat er doch in seiner starken Betonung des Begriffes von Potenz und Akt diesen Denktypus noch mehr ausgeprägt, ferner in dem Grundgesetze seines Weltdenkens, daß jedes *per accidens* Seiende zurückgeführt wird auf das *per se* Seiende — freilich ist dieser Gedanke auch und wohl ursprünglich Platonisch —, sodann in dem Begriffe Gottes als ersten Bewegers und *causa adaequata*.

Zu diesen Aristotelischen Grundzügen treten noch manche Einzelbausteine hinzu: Die Glückseligkeit wird im Erkennen gesucht, was allerdings auch an die Gnosis erinnert, wo unter Erkennen eine Intuition des Uebernatürlichen verstanden wird. Das Verstandesmäßige wird in den Vordergrund gerückt und von den immer deutlich geschiedenen Gebieten Theorie und Praxis wird erstere bevorzugt. Die logischen und metaphysischen Begriffe des Aristoteles bestimmen das ganze Denken des Orientes bis in die Reihen der konservativen Theologen hinein. Diese dürfen aber aus diesem peripheren Grunde noch keine „Aristoteliker" genannt werden; denn Geist und Aufbau ihrer Systeme ist unaristotelisch. Die Ideen: Sein, Modi des Seins, Wahrheit, Potenz — Akt, Substanz — Akzidenz, Materie — Form, Bewegung als Grundbegriff der physischen Welt, vier Ursachen, Zweckdienlichkeit treten in der orientalischen Welt immer als Kulturzeugen für das alte Griechentum auf.

Der Platonische Denktypus hat sich im Islam als das Erleuchtungssystem Suhrawardîs aufs engste mit der Lichtlehre verbunden. Wie enge beides verwandt ist, zeigt sich hier deutlich. In der Lichtlehre steckt der altorientalische Kern des Parallelismus zwischen Himmelsbild und Erdenbild. Damit ist die Vorbildnatur der himmlischen Kräfte und Dinge

gegeben und wir stehen den Platonischen Gedankengängen sehr nahe. Ob nun im einzelnen Falle die spezifisch Platonische Formulierung beliebt war oder die unbestimmtere des himmlischen Vorbildes, wie sie in der Spekulation des „Idealmenschen" zur Geltung kommt, ist für die Wesensbetrachtung belanglos, die den Denktypus zu erfassen sucht. Aber selbst Ġazâlî[34] hat sich nicht gescheut, die spezifisch Platonische Form anzunehmen. Die Idealtypen der Dinge bestehen für ihn in der körperlosen Welt der Himmel.

Neben der Ideenlehre in ihrer orientalischen Umbildung treffen wir gut Platonisches Gedankengut auch in der Lehre: Gott ist das Gute und das höchste Gut. Sie findet sich bei den Ethikern und könnte allerdings auch auf christliche Einwirkungen zurückgehen. Es handelt sich dabei nur um gelegentliche Wendungen des Ausdrucks. Typisch Platonisch ist sodann die unorganische, mystische Verbindung der Seele mit dem Leibe, während der Gedanke der biologisch-organischen Vereinigung beider als Aristotelisch anzusprechen ist. Die Seele[35] steigt aus der himmlischen Welt und ihrem vorweltlichen Dasein in den Leib hernieder, in dem sie wie in einem H a u s e w o h n t, oder indem sie wie der Steuermann das Schiff und der Reiter sein Pferd[36] leitet. Daneben faßt Avicenna[37] sie aber auch, in Aristotelischen Gedanken stehend, als gleichzeitig mit dem Körper entstehend und organisch mit ihm verbunden auf unter Leugnung ihres vorweltlichen Daseins. Râzî[38] neigt wieder zur Präexistenzlehre. Die schwankende Haltung Avicennas ist ein plastisches Bild des Suchens seiner Zeit.

Der n e u p l a t o n i s c h e Denktypus sieht die Welt unter den Motiven der Vielheit und Einheit. Im philosophischen Schrifttum des Islam findet man beständig dieselbe Frage aufgeworfen und zwar auf der ganzen Linie der höheren Bildung: von den sogenannten „Aristotelikern" bis zu den Mystikern, jeweils in verschiedener Form. Die mystischen Schriften sind ganz erfüllt von dem Gedanken, daß aus der „absoluten Einheit" — *aḥadîja* — die Vielheit der Dinge entstehe und daß diese Vielheit wieder zur absoluten Einheit zurückkehre, in sie versinkend. Dabei kommen gelegentlich sogar in demselben Satze noch Nirvanagedanken — „Vernichtung des Einzelseins" — und Manifestationsgedanken zur Geltung. Aber wie sehr auch alle diese Richtungen zu einer einheitlichen Synthese verschmolzen sein mögen, sie sind doch als im Ursprung wesentlich verschieden auseinander zu halten.

Das neuplatonische Problem wird in der Mystik durch den Begriff der „relativen Einheit“ — *wâḥidîja* — gelöst: Die Weltdinge bilden nur *scheinbar* eine Vielheit: in der Wirklichkeit sind sie eine Einheit, indem die Urwesenheit für alle die gleiche ist. Sie sind alle *getragen* von der gleichen Ursubstanz — *ḥaqîqa* —. Der Schein der Vielheit ist in der *Tiefenschicht eine Einheit.* Eine wirkliche Vielheit gibt es nicht. Der Gedanke der Mayawelt, der sowohl neuplatonisch wie auch buddhistisch ist, tritt hier in sein Recht.

Dies zeigt uns einesteils, wie außerordentlich stark das Plotinische Denken den Orient in allen seinen Richtungen und vielleicht noch mehr als das Aristotelische Denken beeinflußt hat, und andernteils, wie gut die Synthese dieser im Grunde verschiedenen Welten geglückt ist. Der Einheitsgedanke entspricht dem *jüdischen* Zuge im Islam, nach dem die Einheit des Weltprinzips extrem stark hervorgehoben wird. Die *persische* Lichtlehre kann die Formeln der Einheitslehre in ihr Wesen umwandeln und restlos annehmen und die *indische* *ḥaqîqa*-Lehre der *einzigen Urwesenheit* aller Dinge bietet sich selbst wie ein innerlich verwandtes Gebilde dar.

Ein neuplatonischer Zug liegt in der Lehre der liberalen Richtung, die von ihren Gegnern als *ta'ṭîl* = „Beraubung und Müßigmachung Gottes“ bezeichnet wird. Danach ist Gott frei von Eigenschaften, unerkennbar, absolut transzendent und ohne direkte Einwirkung auf die sublunarische Welt. Der Logos muß eingeschoben werden, da eine Vermittlung zwischen Gott und der Welt erforderlich ist.

Sollte in einem einzelnen Falle *ta'ṭîl* die Gottesferne von der Welt bedeuten, da Gott nur wie der erste Beweger und das Objekt der Liebe wirken könne, dann läge der Aristotelische Deismus in diesem Worte, was sprachlich möglich wäre.

Der *Pythagoräische* Denktypus wird in der Zahlenmystik gefunden. Die islamischen Zahlenspekulationen, die in der griechisch-islamischen Denkrichtung (bei den Getreuen von Baṣra) vorliegen, gehen freilich auf jene griechische Quelle zurück. Damit sind alle übrigen Zahlenmystiken des Islam jedoch noch nicht erklärt. Die des „gnostischen“ Systemes der Drusen weisen deutlich auf ältere Quellen, die nicht identisch mit der Kabbala sind, sondern als dieser parallel zu gelten haben. Der alte Orient hat hier die Lösung gebracht.

Die Kunde von ihm hat gezeigt, daß die Zahlenspekulationen astraler Natur sind und auf die astrale Weltanschauung des alten Orientes zurückgehen. Die Selbstverständlichkeit, mit der sie in späteren Zeiten angenommen und weitergepflegt werden, beruht auf ihrem hohen Altertum, das ihnen eine gewisse Weihe und Heiligkeit verleiht.

Neben diesem Denktypus besteht der Empedokleische, d. h. Pseudo-Empedokleische, der in sein neuplatonisches Emanationssystem eine Lichtmaterie verflicht[39]. Sein machtvoller religiöser Zug führt zu einer pantheistischen Auffassung, die den nüchternen Emanationsgedanken mit seiner Gottesferne — nach dem Vorbilde Plotins selbst — überwindet. Auf die jüdische — ibn Gebirol — und christliche Scholastik hat er bestimmend eingewirkt: Amalrich von Bennes (Bene, 1206 †), David von Dinant, Raymundus Lullus, vielleicht auch die Kreise der „Brüder und Schwestern vom freien Geiste". — „Die Brüder (d. h. Besitzer) der Freundestreue" („Reinheit"), d. h. die Getreuen von Baṣra, sind als Neupythagoräer oder pythagoräisierende Neuplatoniker zu bezeichnen, nicht aber einfachhin als Neuplatoniker. Solche sind Avicenna und sein Kreis, der sich tief unterscheidet von den dilettantierenden Getreuen von Baṣra. Höchstens könnte man in ihnen die Porphyrianische Spätform und Verfallsform der neuplatonischen Blüte sehen. Schon Munk hat diese pseudogriechischen Einflüsse erkannt[40].

Als ein altgriechischer Philosoph tritt Agathodaimon auf. Mit ihm treten wir in den Kreis der Hermetischen Schriften[41], deren Anschauungen durch die Harranier (Sabier) den Arabern vermittelt wurden, aber auch wohl auf anderen Wegen (in Aegypten und Syrien). Er wird[42] dem Anaximander gleichgestellt (steht an der Stelle, an der man in der Reihe Anaximander erwarten sollte), wird gerne mit Empedokles gepaart und als mystischer Philosoph bezeichnet[43]. Pythagoras steht ihm daher ebenfalls nahe. Noch Šîrâzî (1640 †) führt diese in der Erleuchtungsphilosophie überlieferte Schulweisheit fort[44]. Er ist Astrolog[45] und der „gute Geist", Engel, der dem Hermes die Offenbarung vermittelte[46], ist aber auch Seth[47], lehrt die Weltentsagung[48] und Seelenwanderung[49], ist Mensch und Lehrer göttlicher Weisheit. Die zu erwartende Gleichsetzung mit dem Logos wird nicht ausgesprochen. Seine Schriften enthalten Beweise für die Unkörperlichkeit der Seele[50].

Als typisch für den Hermetischen Denktypus — er wird unter Idrîs[51], Henoch = Hermes eingehend entwickelt — hat das Auftreten eines voluntaristischen Zuges zu gelten. Die Logostypen, die einen hypostasierten Willen Gottes darstellen, entstammen dieser Quelle. Das Ideal der Ethik ist die Vereinigung von Theorie und Praxis (in der Mitte stehend zwischen griechischem Intellektualismus und semitischem Aktivismus und Ritualismus: das äußere Handeln sei in Leben und Religion das Wesentliche). Da sich aber diese Kultursynthese von Theorie und Praxis im Drusentum, im Ismailitentum und bei den „Getreuen von Baṣra" findet: — „Das Handeln ist die Leiter des Himmelsaufstieges der Seele, die gnostische Erkenntnis das Licht, das vor dir vorauseilt; auf der Leiter steigst du empor, durch das Licht wirst du recht geleitet" —, so könnte es sein, daß hier ein spezifisch persischer (die altpersischen Tugenden: Gerechtigkeit und Weisheit) Kulturstrom mitwirkt, besonders da die Ausgestaltung dieser Synthese sich zur Zeit der aufsteigenden Abbasidenkultur vollzieht, als das persische Element über das semitisch-arabische siegte[52].

DAS GRIECHISCHE SYSTEM IN SEINEM AUFBAU IM ORIENT

A. Die Propädeutik zur Philosophie (Logik)

Die Logik nimmt in der islamischen Philosophie eine Hauptstelle ein. In den Werken Avicennas hat sie nahezu denselben Umfang wie die Naturwissenschaften. Dadurch ist ein wesentlicher Grundzug jener Geisteskultur gegeben. Sie will vor allem Klarheit in die Begriffe bringen. Es kommt auf die intrasubjektive Welt an. Das einzige Streben besteht nicht darin, die Wirklichkeit zu beobachten und aufzunehmen, sondern ein bestimmtes und sehr beschränktes Beobachtungsmaterial zu verarbeiten, zu durchdenken. Diese Geisteskultur ist also vor allem eine Ausbildung der Gedanken. Die Urteile werden in ihrer Tragweite untersucht, ihre Prädikationsart, Umfang und sonstige Bestimmungen des Subjektes usw. Dadurch bildete sich die Freude am Deduzieren aus, der zusammenfassende Blick für Systeme, die enzyklopädische Tendenz, das Streben, alle Einzelergebnisse unter große Prinzipien zu fassen und zu systematisieren. Wenn die Logik nicht nur der Weg zur Schulung des Denkens, sondern zugleich

auch der „Prüfstein“ (*miḥakk*) wirklicher Begabung zum Denken ist, so kann man den islamischen Philosophen ebensowenig wie den griechischen eine hohe Begabung in dieser Hinsicht abspreehen.

In der Logik haben die muslimisehen Neuplatoniker viele Neuerungen aufgestellt, die einer eingehenden Darstellung würdig wären. Bekannt ist der von dem Biographen Avicennas geschilderte Aufzug einiger Seheiche von Šîrâz, die eigens nach Iṣfâhân kamen, um ihn in seinen logisehen Neuerungen zu widerlegen, und denen er die Antwort in Gestalt einer Abhandlung gab, die er in *einer* Nacht verfertigte.

Die Einteilung der Logik in Begriff, Urteil und Schluß wird von Fârâbî — „Hauptprobleme“ — und Avieenna — „Thesen“ — abgelehnt zugunsten der Zweiteilung in Begriff und Urteil. Wie zum Kapitel: „Begriff“ Wesen und Bildung des Begriffes gehört, so gehört aueh zum Kapitel: „Urteil“ Wesen und Bildung des Urteils und letztere gesehieht dureh den Sehluß. Was demnach in der uns bekannten Sehullogik der dritte Teil der Logik ist, bildet für jene eine Unterabteilung des zweiten[53].

B. Die eigentliehe Philosophie

a) Die theoretisehe Philosophie

§ 1. Das Erkenntnisproblem

In der Erkenntnistheorie[54] bewegte sich der Kampf naturgemäß zwischen Aristoteles und Platon. Beide will man versöhnen und so sehen wir die heterogensten Lehren in einem Strome zusammenfließen. Die Ideen sind in der Sphärenwelt als durehaus *fertige* vorhanden und zwar sowohl in den Engeln als aueh in dem aktiven Intellekte. Dureh diese himmlische Welt, so lehrt Fârâbî[55], werden sie in unseren Geist „eingeprägt“. Hier liegt also eine „Erleuehtung“ durch die Ideenwelt vor (Platon). Wir bedürfen nicht des mühseligen Suchens und Abstrahierens unserer Begriffe aus den materiellen Dingen. Wir empfangen sie als *fertige* aus der Welt des wahrhaft Seienden[56]. Auf der anderen Seite ist unser Geist auch aktiv bei der Begriffsbildung beteiligt. Er „entnimmt“ die Form dem sich darbietenden Objekte, oder (wie Fârâbî diesen Gedanken mit dem ersten harmonisieren will) „dem Siegelringe“, mit dem er das die Form enthaltende Objekt

vergleicht. Avicenna bewegte sich noch in diesen harmonisierenden Gedanken, während Suhrawardî (1191 †) deren widersprechenden Charakter deutlich erfaßt und die Abstraktionslehre, also den Aristotelischen Einschlag, völlig ausschaltet, um einen reineren Platonismus und damit eine einheitliche Erkenntnistheorie zu gewinnen. Diesem Fortschritte gegenüber bedeutet Averroes (1198 †) ein Stehenbleiben auf dem alten, zu seiner Zeit schon überwundenen Standpunkte: Unsere Ideen fließen uns aus den aktiven Intellekten zu. Zugleich sind jedoch die sinnlichen Objekte für unser Erkennen der Ausgangspunkt. — Die platonisierenden Ideen fanden in Šîrâzî (1640 †) nochmals einen begeisterten und genialen Verteidiger.

Diese Erkenntnistheorie ist keine kritisch-psychologisch-empirische, sondern eine metaphysisch-deduktive. Aus dem fertigen Weltbilde wird die Erkenntnistheorie herauskonstruiert und aus den gegebenen ontologischen Voraussetzungen abgeleitet. Dabei wird man sich dessen nicht bewußt, daß diese und das ganze Weltbild eine besondere — die extrem realistische — Erkenntnistheorie schon latent enthalten; denn nach dieser Auffassung von der Erkenntnis ist jenes Weltbild zuerst konstruiert worden. Die Erkenntnistheorie, die man aus ihm herauskonstruiert, kann also nur dieselbe sein wie die, die man ursprünglich hineingelegt hatte.

Die Erkenntnistheorie der griechischen Richtung, die sich speziell die Aristotelische nennt, ist nicht die Aristotelische, sondern die neuplatonische Fortbildung dieser. Sie kommt der Augustinischen nahe, die das frühe Mittelalter und noch Roger Bacon hatte. Mit diesen Platonischen Denkformen ist eine kritische Stellung ausgeschlossen. Sie würde zuerst die Erkenntnistheorie errichten und aus ihr und nach ihr das Weltbild konstruieren, nicht umgekehrt aus dem fertigen Weltbilde die Erkenntnistheorie ableiten, wie dies die intuitive, „introvertierte" Philosophie des Orientes tut. Sie bleibt auf dem gekennzeichneten naiven Standpunkte stehen, der das latent voraussetzt, was er beweisen will.

Die Welt besteht aus Wesensformen, die obere himmlische aus reinen, die nicht mit der Materie vermischt sind, die niedere aus solchen, die sich in der Materie befinden. Im tätigen Verstande, der die Mondsphäre belebt und bewegt, sind diese Formen als aktive und erkenntnismäßige enthalten, so daß sie von ihm in unsern Geist fließen und unsern an sich

passiven Verstand zur Tätigkeit bringen — „aktualisieren". Zugleich wird aber auch eine Abstraktion erwähnt — *taǧrîd* —, die der Geist an den Anschauungsbildern, den Phantasmata ausübt, um die Wesensform aus ihnen abzulesen und herauszuschälen, indem er die begleitende Materie ausscheidet.

Diese beiden Prozesse, der astral-kosmologische der Emanation der Wesensform in unsern Geist und der psychologische der Abstraktion, scheinen sich gegenseitig überflüssig zu machen. Wenn die Wesensform als fertige vom „Geber der Formen", dem tätigen Verstande der Mondsphäre in unsern passiven Geist fließt, braucht dieser sie nicht erst noch aus den Phantasiebildern zu abstrahieren. In jedem Falle ist das gewünschte Ergebnis aber erreicht: die Wesensformen der Dinge, die in diesen den Wesensbestand real-ontologisch ausmachen, sind ihrem ganzen Gehalte nach in unserm Geist und bilden in ihm die Erkenntnisformen, durch die unser Verstand erkennend wird. Hier liegt eine völlige Deckung und Parallelität von Erkenntnisinhalt und Ding, d. h. Wesen des Dinges vor. Unser Erkennen sagt die Wahrheit und erfaßt das Wesen der Welt.

Daß diese Erkenntnistheorie von einem intuitiven Geistestypus ausgeht, liegt auf der Hand. Das bildlich-begrifflich Geschaute ist der Inhalt der Welt und das Wesen der Dinge. Die Welt besteht aus diesen Wesenheiten, die wir logisch definieren, und diese kosmischen Wesenheiten realisieren sich in unserm erkennenden Geiste, indem sie nach Art der Realideen und Archetypen auf unsern Verstand wirken und das Abbild ihres Wesens in ihm hervorbringen.

Ein starker mythischer Zug ist dabei nicht zu übersehen. Die Sphärentheorie ist der altorientalische Weltenmythus. Die Götter, die im alten Oriente die Sphären belebten, sind zu Engeln und tätigen Geistern geworden, die auf unsern Geist wirken. Sie enthalten typenartig die Wesenheiten in sich und lassen sie in unsern Verstand fließen, emanieren. Keiner würde sich dagegen wehren, wenn dieser schöne Traum adäquater Wesenserkenntnis der Dinge Wirklichkeit wäre.

Alle islamischen Pseudo-Aristoteliker einschließlich des Averroes huldigen der „Erleuchtungslehre", — ein Beweis, wie unzutreffend es ist, sie als „Aristoteliker" zu bezeichnen. Auch Râzî (1210 †) scheint die Platonische Erleuchtung angenommen zu haben und zwar aus Ġazâlî, und die spanischen Denker ibn Bâǧǧa und ibn Ṭufail sind trotz ihres Gegen-

satzes gegen die mystische Exaltation Ġazâlîs ebenfalls Erleuchtungsphilosophen.

Das erkenntnistheoretische System, welches das lateinische Mittelalter beherrscht — die Allgemeinbegriffe bestehen *ante rem* in Gott, *in re* als ontologischer Seinsgrund und Seinsform in den Dingen und *post rem* in dem abstrahierenden Verstande —, hat Avicenna in der angegebenen Form geschaffen. Es nimmt nun doch wunder, daß ein so stark naturwissenschaftlich gerichteter Geist wie er es nicht gesehen hat, daß diese Theorie mit den einfachsten Tatsachen des Alltags nicht übereinstimmt. Avicenna kannte die altehrwürdigen Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde, ferner die hunderterlei Ingredienzien der Alchimie und zugleich wußte er, daß das Wesen aller dieser Stoffe uns unbekannt ist. Wenn wir uns also das Phantasma dieser Stoffe bilden, ist ihre Wesensform nicht als Erkenntnisform in unserm Geiste. Das, was im Dinge der Außenwelt macht, daß es das ist, was es ist — seine *ṣûra* = Form — gelangt n i c h t in unsern Geist, um in ihm zu bewirken, daß wir das Ding erkennen! Es ist eine einfache Tatsache der täglichen Erfahrung, daß wir die Wesenheiten der Dinge n i c h t erkennen. Die Dinge der sinnlichen Umwelt und noch mehr der geistigen Welt sind uns unbekannt. Was wir von ihnen wissen, sind dunkle Ahnungen. Hat doch Aristoteles selbst gesagt, unser Geist verhalte sich zur Wahrheit wie das Auge der Eule zum Lichte der Sonne!

Dennoch lehrt Avicenna, im Akte des Erkennens gelange die Wesensform des Außenweltdinges so, wie sie in sich — ohne Materie — ist, in unseren Geist, — wo sie leider nicht auffindbar ist! Man könnte erwidern, dieser Einwand treffe das Wesen des Aristotelismus und Avicenna wollte diesen doch einfach übernehmen. Aber die Araber sind nicht einfache Nachbeter der Griechen! Vielleicht ist folgendes zu beachten. Die Araber unterscheiden die logische Wesenheit von der realen, die *mâhîja* (= *quidditas*; *mâ* = *quid* = was) von der *ṣûra* (= „Bild", Form), und darin könnte eine Andeutung von dem Auseinanderfallen der logisch-erkenntnismäßigen und der realen Ordnung liegen. Die Wesensform, die in unserm Geiste ist, stellt sich in diesem dar als ein Komplex von logischen Bestimmungen, die die „Umgrenzung" — *taḥdîd* — der *mâhîja*, der Wesenheit bilden; aber eine adäquate Erkenntnis der Außenweltswesenheit ist damit nicht gegeben.

Die große Täuschung in der Erkenntnistheorie hat sich durch die Jahrhunderte fortgepflanzt. Die ganze Zeit war auf das Bildhaft-Intuitive des Erkennens eingestellt. In der Vereinigung des Anschauungsbildes mit dem Begriff erblickte man eine wesentlich zusammengehörige Abfolge. Das Bild enthielt das Wesen und dieses wurde vom Verstande aus dem Phantasma herausgeholt. Anders konnte man sich den Vorgang des Erkennens überhaupt nicht denken; denn die Wesensbilder waren in dem tätigen Verstande, den andern himmlischen Geistern und Gott in w i r k e n d e r Form gegeben. Würde man sich eingestehen, daß unsere Erkenntnisinhalte mit diesen nicht durchaus, d. h. adäquat übereinstimmen, so würde das mühsam aufgebaute Weltbild zusammenfallen. Dann bliebe keine Rettung mehr vor dem Skeptizismus. In diesem lag aber eine Denkunmöglichkeit vor. Folglich mußte die bildhafte Erkenntnistheorie, die Ding und Erkennen so schön zur Deckung brachte, beibehalten werden. Man war durch die gesamte Konstellation der geistigen Haltung der Zeit in die Unmöglichkeit versetzt, über diesen Kreis hinaus zu denken. Es gab keine andere als diese Denkmöglichkeit und Lösung.

Der intuitive Zug des Orientalen, der wesenhaft auf die Ideen gerichtet ist, diese für die wahre Wirklichkeit hält, tritt darin deutlich zutage. Seine introvertierte Natur erlaubt ihm nicht, anders zu denken. Von den Philosophen ging diese Erkenntnistheorie auf die Theologen über — die *mutaḥaqqiqûn*. Sie wird bei ihnen kaum noch besonders begründet, sondern gilt als eine selbstverständliche Voraussetzung.

Das s k e p t i s c h e Gegengewicht zum Realismus der Philosophen war sehr bekannt, wurde von allen Denkern diskutiert und war auch in Form einer S c h u l e (Sumanîja, den indischen Shramana[57]) vertreten.

Die scholastische Erkenntnisform ist ganz auf die Abstraktionslehre gegründet, nicht auf den Erleuchtungsprozeß und läßt sich, aufgefaßt als allgemeine „Umgrenzung" des Gegenstandes (im phänomenologischen Sinne), gegen obigen Einwand verteidigen, denn sie will keine restlose Erkenntnis des Objektes sein, sondern eine solche höchstens einleiten.

Avicennas System kann man k e i n e n „gemäßigten Realismus" nennen. Freilich ist das, was die christlichen Scholastiker von ihm entnommen haben, so zu bezeichnen. Aber das ist nicht das ganze System Avicennas. Er lehrte: In dem Wesen Gottes sind alle Wesenheiten der Dinge als Erkennt-

nisformen enthalten. Durch sie erkennt er die Weltdinge. Sie sind sodann im Nus und den andern himmlischen Geistern als in sich subsistierende Realideen, indem jeder Geist = Engel eine Art der sublunarischen Dinge vertritt. Sodann sind sie im tätigen Verstande (dem Mondgeiste) in wirkender Form vorhanden, so daß unser passiver Verstand sie von ihm empfangen kann. Eine eigentliche Abstraktion müßte dann überflüssig sein; aber die Allgemeinbegriffe sind auch noch in den Dingen real gegeben. Die Gattungen bestehen in ihnen wie Eigenschaften, sind demnach so real wie z. B. die Hitze. Die Begriffe sind so in den Dingen wie in unserm Verstande: die Gattung wie eine Eigenschaft und die Art wie das Wesen. Das Denken des Menschen ist also durchaus kongruent dem Wesensaufbau des Dinges, d. h. es ist völlig wahr und adäquat.

Dies ist aber kein gemäßigter, sondern ein extremer Realismus, da die Allgemeinideen ihrer allgemeinen Form nach in ihm wirklich sind und sogar im Außenweltdinge unterschiedene Seinsschichten bilden[58]. Duns Scotus hat ähnliche Gedanken ausgebildet. — Damit ist ersichtlich, daß Avicenna *keinesfalls* als Aristoteliker bezeichnet werden kann.

§ 2. Die Metaphysik

Die wesentlichsten Lehren *dieser* Metaphysik sind ferner die von dem *Sein*, den Kategorien und Ursachen. Das *Sein* ist mit dem *Einen* konvertierbar. Es haftet also nur den Individuen an. Die Existenz der Platonischen Ideen ist damit ausgeschlossen. Sein und Individualität sind identisch (Fârâbî). Dieses Sein tritt zur Wesenheit hinzu; denn daß beide total verschieden sind, ist auf den ersten Blick klar. Weder ist eine bestimmte Wesenheit in dem Begriffe des Seins, noch auch dieses in einer Wesenheit enthalten. Nur in Gott fallen beide zusammen. Die Dinge der Welt sind also *kontingent*, d. h. sie können sein und auch nicht sein, müssen daher das Dasein von einem äußeren Agens empfangen, wenn sie wirklich werden. Das Erschaffen ist demnach ein Verleihen des Seins, eine *Seins-Emanation* aus dem wesenhaft und notwendig Seienden auf das in sich Mögliche und nur der Potenz nach Seiende d. h. die Wesenheiten. Sie sind in sich *möglich*, empfangen das Dasein und werden dadurch wirklich. Das Bild von Schattenrissen, die auf einer dunklen Wand gezeichnet sind, aber unsichtbar

bleiben, bis ein Lichtstrahl auf sie fällt und sie sichtbar macht, „ihnen das Dasein in der Ordnung des Optischen verleiht", wird oft zur Verdeutlichung angewandt.

Dadurch entsteht nun im Verlaufe der Entwicklung eine große Schwierigkeit. Eine an sich unreale Wesenheit soll Träger des Daseins werden, obwohl nichts Unreales Träger eines Realen sein kann. Für Fârâbî bestand diese Schwierigkeit noch nicht. Nach ihm tritt das Dasein freilich von außen zu den Wesenheiten hinzu. Es ist sachlich aber identisch mit der Individuation, d. h. mit der Determinierung eines Universellen zu einem Einzeldinge; denn Individualität und Dasein sind ihm identisch. Diese Identität löst sich mit der Zeit auf. Bei Avicenna sind beide verschieden. Die Individualität wird durch determinierende Bestimmungen, besonders die Materie herbeigeführt, das Dasein von Gott verliehen. Es wird dadurch zu einem Inhaerens, dessen Träger die Wesenheit ist. Da man diese Auffassung bald als widerspruchsvoll erkennt (Suhrawardî, Šîrâzî [1640 †]), gelangt man mit mathematischer Notwendigkeit wieder dazu, beide zu identifizieren. Eine Verschiedenheit beider führt zu Widersprüchen. Folglich müssen beide identisch sein. Dadurch wird das Weltbild ein anderes: Die Wesenheiten enthalten in sich das Wirklichsein. Sie „strahlen" aus Gott von Ewigkeit aus und stellen die Stufenleiter der Weltdinge dar (Suhrawardî) — oder: es gibt nur Modifikationen des Seins, Ausschnitte aus diesem, die sich aus Gott, der Quelle alles Seins entwickeln (Šîrâzî). In der ersten Auffassung ist das Dasein eine rein logische Abstraktion, in der zweiten gilt dasselbe von der Wesenheit. Beide Formen der Ideenentwicklung führen also von dem griechischen Dualismus in gesetzmäßigen Phasen zum Monismus. Bei Aristoteles und Platon ist der Dualismus ein sehr tiefgreifender (Gott — unerschaffene Materie; Formen — erste Materie; Universelles, Ideen — Individuelles). Im Neuplatonismus wird das erste Paar der Gegensätze ausgeglichen: Aus Gott stammt (indirekt) auch die Materie. Im Islam geht diese Entwicklung weiter, indem Form und Materie in ihrer Vereinigung als Wesenheit gefaßt werden und der Individualität gegenübertreten (Fârâbî) oder dem Dasein (Avicenna). Dieser einzige nunmehr noch übrigbleibende Gegensatz wird dann durch die spätere platonisierende Richtung (Suhrawardî) aufgehoben, so daß das Weltbild schrittweise eine immer vollständigere Einheitlichkeit enthält.

Dieser Entwicklung will sich Averroes nicht entgegenstemmen. Der Kritiker in ihm läßt den Philosophen nicht aufkommen. Die Lehren der späteren Entwicklung sieht er als Kritiker nicht in den Werken des Aristoteles. Daher möchte er sie auch als Philosoph nicht gelten lassen, obwohl sie eine wesentliche Veredlung des philosophischen Weltbildes bedeuten. Zunächst muß er daher den Kontingenzbegriff, den er mißversteht, leugnen, und an Stelle dieses Fundamentalgedankens den von Potenz und Akt setzen, dem Stagiriten sich aufs engste anschließend: es gibt nur notwendige Dinge und zwar ein *necessarium a se* (Gott) und *necessaria ab alio*, die Geschöpfe. Der Begriff des Kontingenten ist ein Widerspruch, da es zugleich ein Notwendiges (*necessarium ab alio*) sein müßte, also Möglichkeit und Notwendigkeit in ihm zusammenfiele.

Das Problem, das in den formulierten Diskussionen am meisten hervortritt und gewissermaßen an der Oberfläche am meisten sichtbar ist — der Kontingenzgedanke ist eine andere Seite dieses Problems — ist also das von Wesenheit und Dasein und ihrer realen Verschiedenheit. Nach der Erläuterung jenes ersten ist dieses ohne weiteres erkennbar. Die begriffliche Zerlegung irgendeines Dinges der geschöpflichen Welt stößt nie auf das Moment des Daseins als Wesenskomponente. Wir können die Definition z. B. des Menschen nach allen Seiten ergründen und analysieren: nie werden wir in ihr den Begriff des Daseins vorfinden. Beide sind demnach Dinge anderer Gattung (divers), anderer Seinsschichten, die aus sich nicht in Berührung treten können und durch ein anderes, ihnen übergeordnetes Agens verbunden werden müssen (Kontingenzbeweis). Diese Doppelheit der Seinsschicht erscheint uns zunächst als Wesenheit und Individualität und dieses Paar stellt sich heraus als identisch mit Wesenheit und Dasein. Mit unübertrefflicher Klassizität hat dies Fârâbî im ersten seiner „Ringsteine" beleuchtet. Die Dinge sind an sich unindividuelle Wirklichkeiten, deren jede also eine ganze Art erfüllt, sind universell (vgl. die Ideen Platons). Dieses Allgemeine wird nun eingeschränkt und konkretisiert die Dinge zu einem „Dieses da" (*huwîja* = Diesheit, τόδε τι). Dadurch erhalten sie ihre konkrete Seinsform, nachdem sie vordem im Wissen Gottes nur eine allgemeine besaßen. Sie treten aus Gott heraus, werden außergöttliche Wirklichkeiten: umkleiden sich mit dem Dasein. Individualität und (außer-

göttliches) Dasein sind daher dasselbe. Daseinsverleihung ist Individuellmachen der Dinge seitens Gottes. Fârâbî hat damit die Diskussion über Platon hinausgeführt und ihr die Formulierung gegeben, auf Grund deren im Islam die Linie der Auseinandersetzungen weitergeführt wird. „Konkretisierung der Ideen“ wird zu „Daseinsverleihung“ an mögliche, kontingente Wesenheiten. Dieser Begriffsentwicklung kommt aus indischen Einflüssen (in den Theologenschulen von Baṣra und Baġdad schon um 850 sehr stark nachweisbar) der Gedanke entgegen von der Welt des Nichtseienden, von schemenhaften Wesenheiten, zu denen das Sein hinzutritt (Weltwerdung, Entstehen eines Dinges, ursprünglich bei Aḥdab[59] um 1010, der diesen indischen Gedanken in seiner orginalen Form annimmt) und von denen es wieder zurücktritt (Weltvernichtung, Tod). Diese im Wesen total verschiedenen Ideen gehen im Islam eine so harmonische Verbindung ein, daß man bei peripherer Betrachtung und ohne exakte Ideenanalyse versucht sein könnte, den indischen Gedanken als einen Platonischen anzusprechen, — ein neuer Beweis, daß die islamische Philosophie kein unlogischer, aggregatartiger Synkretismus ist, sondern zu einer inneren Einheit der Synthese gelangte, die ein eigenes, einheitliches, originales Weltgefühl und Welterleben widerspiegelt.

Bei den Theologen gilt oft[60] als griechische Lehre von den Wesenheiten, sie seien nicht willkürlich oder künstlich gebildet, sondern sie seien notwendig. Man bezeichnete dies auch als die Lehre von der Ewigkeit der Wesenheiten und gab dadurch Anlaß zu vielen Mißverständnissen; denn nach theologischer Terminologie kann die Ewigkeit nur Gott zukommen. Ṭûsî erläutert den Theologen, weshalb in jener griechischen Thesis kein Atheismus liege, sondern nur eine begrifflich-logische Klarstellung.

Die Wesenheiten sind teils reale — die Wesensformen — teils logische — die begrifflichen Wesenheiten, die nicht „Formen“ genannt werden. Sie sind „Umgrenzungen“ — *definitiones*, ὁρισμοί — der Realwesenheiten. Durch mühevolle, langsam fortschreitende Erkenntnis muß der Rahmen ausgefüllt werden, der mit dieser „Umgrenzung“ gegeben ist. Daher ist Avicennas Streben der Erfahrung zugewandt, aus der allein die Wesenheit adäquat erfaßt und der von der *mâhîja* = der logischen Wesenheit gelassene begriffliche Hohlraum ausgefüllt werden kann. Die gesamten „Naturwissen-

schaften“ Avicennas beweisen diese seine empirische Tendenz[61]. Die reale, außenweltliche Wesensform gelangt in unsern Geist als Erkenntnisform — beides: *ṣûra* = εἶδος = Form —, wird von ihm aber nur in unbestimmten Linien umschrieben — *mâhîja* = logischer Begriff. Könnte darin nicht eine Andeutung liegen, daß die Illusion eines adäquaten Erkennens der Dinge von Avicenna doch nicht vorbehaltlos geteilt wurde? Seine metaphysisch-apriorische Erkenntnistheorie besagt allerdings ein a d ä q u a t e s Erkennen der Dinge.

Daraus ist ersichtlich, welche Fragen die Philosophen dieser Richtung an das Wirkliche stellten, was ihnen widerspruchsvoll und aufklärungsbedürftig erschien und welchen letzten Wert sie erstrebten. Sie suchten nicht so sehr das Unendliche — dies faßten die Mystiker als das letzte Ziel und höchste Glück auf —, sondern das E w i g d a u e r n d e. Die Welt erscheint ihnen als vergänglich, daher von geringem Werte, nicht fähig, das Glück des Menschen auszumachen, und wert, gemieden oder gering geschätzt zu werden. Gott ist nach dieser Form des Glückstrebens der Bleibende (*bâqî*), Ewige, und das Vergängliche, „Dahinschwindende“ (*fânî*) — eine beliebte Bezeichnung der Welt — ist nur dann verständlich, wenn ein Ewiges und Dauerndes besteht. Das Mysterium der Welt beruht in ihrer Unbeständigkeit, während der Mensch das Beständige sucht. Dieser mystische, weltfluchtähnliche Zug der philosophischen Strömung ist ihr also aus ihrem Grundgedanken und dem Kerne ihrer Weltanschauung eigen und zeigt, daß die verschiedenen Richtungen des Geisteslebens im Islam nicht durch Abgründe voneinander getrennt sind, sondern als n a h e v e r w a n d t empfunden werden. Ein w e s e n s g l e i c h e s Welterleben liegt ihnen zugrunde, das sich nach jeweils verschiedenen Einflüssen in anderen Kategorien und Formeln darstellt. Dem plastischen und weltfreudigen Denken des alten Griechentums ist diese Auffassung fremd.

Der Grundgedanke des griechisch-philosophischen Denkens ist der K o n t i n g e n z g e d a n k e. Er wird von Fârâbî, dem größten intuitiven Genius dieser Richtung, aufgestellt und von Avicenna, dem Universalgeiste, der zugleich induktiv und deduktiv genial ist, entwickelt. Betrachtet man die Dinge in ihrem Wesen, so erkennt man, daß keines von ihnen das S e i n besagt. Dieser konkrete Mensch, der *hic et nunc* vor mir steht, ist ein *animal rationale.* Er besagt nicht, daß

er ist, noch daß er nicht ist. Ueber das Sein sagt sein Wesen weder etwas Positives noch etwas Negatives aus. Dadurch wird die Begriffsreihe der Modi des Seins gewonnen: Notwendigkeit — Möglichkeit — Unmöglichkeit. „Notwendig" ist ein Ding, wenn das Sein mit ihm in der Begriffsbestimmung (*per definitionem*) verbunden ist, „unmöglich", wenn es von ihr ausgeschlossen ist, und „möglich", wenn es sich zu ihr indifferent verhält. Der letztere Fall ist der aller Weltdinge. Sie treten ins Sein ein und wieder aus ihm heraus, ohne daß dadurch für ihr Wesen etwas Widerspruchsvolles gegeben wäre: sie entstehen und vergehen. Dies ist die Tatsache der Veränderlichkeit der Welt (des *kaun wa'l-fasâd* = des Entstehens und Vergehens), die ohne den Begriff der Kontingenz (*imkân*) nicht faßbar ist.

Das, was die Seele des Orientalen in ihrer Beschaulichkeit am tiefsten ergreift, ist die Vergänglichkeit der Welt, und diese tägliche Erfahrung sucht die Philosophie in immer neue Formeln zu kleiden. Ein Vergängliches empfängt das Dasein von einem Prinzip der Emanation (*faiḍ*; Plotin), da es aus sich und in sich das Sein nicht notwendig besitzt noch festhalten kann. Dasein und Ding stehen in einem ganz äußeren und zufälligen Zusammenhange und aus dem Dinge läßt sich nicht ableiten, daß ihm das Dasein zukommt. Bei dieser Analyse des Phänomens der Vergänglichkeit begreift man eine auffällige Tatsache der islamischen Philosophie. In ihr finden sich formulierte Gottesbeweise äußerst selten. Für die beleuchtete philosophische Einstellung zum Weltproblem war es eine überflüssige Arbeit, den Gottesbeweis eingehend zu führen. Was kein vernünftiger Mensch leugnen kann, bedarf keines mühevollen Beweises. Hier liegt eine Intuition vor, die der Philosoph bei der Betrachtung der Unbeständigkeit erlebt. Er sieht, daß das Sein den Dingen zufließen muß. Sie haben es nicht in sich. Folglich muß es ihnen von außen zukommen. Ein aus sich seiendes Wesen wirkt auf das vergängliche Ding ein, ihm in jedem Augenblick das verleihend, was an ihm Wirklichkeit ist[62]. Begreiflicherweise hat dieser Gedanke auch auf die Mystik gewirkt: das den Dingen einfließende Sein ist das Wesen Gottes selbst, da Gott das Sein darstellt (Gott ist in den Dingen; theozentrische Auffassung). Eine Intuition wird aber nicht erst bewiesen. Der Mangel an formalen Gottesbeweisen ist es also, der uns gerade die Tiefe des Gotteserlebens bei den Muslimen zeigt.

Damit sind wir zu den Lehren von den weiteren Bestimmungen des Seins gelangt, als deren wichtigste die von A k t und P o t e n z zu nennen ist. Die Vorgänge der physischen und geistigen Welt vollziehen sich dadurch, daß etwas Mögliches zu einem Wirklichen wird, d. h. ein Potenzielles zum Aktuellen. Das Schulbeispiel ist hier der Vorgang des Erhitzens. Die Wolle befindet sich in der Potenz zum Verbranntwerden. Das seinem Wesen nach (*per se*) heiße Feuer bringt diese Potenz zur Aktualität, indem es die „Form“ der Hitze (d. h. deren Wesen) auf die Materie der Wolle überträgt. Diese enthält aus sich (*per se*) keine Hitze, muß dieselbe also e m p f a n g e n und zwar von einem Agens, das aus sich (*per se*) heiß ist. Daraus ist ersichtlich, daß das *per se* Aktuelle die Ursache davon ist, daß ein Potenzielles die ihm entsprechende Aktualität empfängt. Diese kommt ihm nicht *per se*, also *per accidens* (nicht aus dem eigenen Wesen, sondern von außen) zu. Daraus ergibt sich das Gesetz: Alles was *per accidens* irgendeine Beschaffenheit besitzt, hat dieselbe von einem Agens empfangen, das dieselbe *per se* sein eigen nennt. So gilt es von allen einzelnen Kategorien des Wirklichen, aber auch von dem Aktuellsein schlechthin. Dieses ist in Gott wesentlich (*per se*) enthalten, in der Materie (ὕλη) *per accidens*. Diese bildet also eine absolute Potenz, die von Gott aktualisiert wird. In diese Formel kleidet Averroes den Vorgang des Erschaffens, da er den Kontingenzgedanken und damit die Seins-Emanation abweist. Ihm ist dieses Gesetz von Potenz und Akt, *per se* und *per accidens* das fundamentalste Weltgesetz, während dasselbe bei Avicenna hinter dem der Seins-Emanation zurücktritt.

Das S u b s t a n z p r o b l e m wird logisch entwickelt und in diesen Begriffsrahmen alle Dinge hineinkonstruiert. Die Dinge zerfallen in solche, die in Substraten sind (Akzidenzien und Formen), und solche, die o h n e Substrat bestehen. Diese sind teils für andere Dinge (die Akzidenzien) Substrate, z. B. die geschöpflichen Substanzen, die i n s i c h bestehen, — teils nicht (Gott).

Die Substanzen bilden verschiedene Arten und wirken demnach verschieden; denn das Wirken erfolgt entsprechend dem Sein. „Die Substanzen wirken teils auf die Körper — wir nennen sie Seelen — teils auf die Seelen — wir nennen sie Geister, Verstand. Die Dinge, die Substraten inhärieren, die Akzidenzien, entstehen zeitlich aus zeitlich wirkenden

Ursachen, deren Kette zu einem Prinzipe führt — der Sphäre —, das in gewisser Hinsicht zeitlich, in anderer ewig ist.“ — Die Ursache muß adäquat sein. Für eine vergängliche Wirkung ist demnach eine vergängliche Ursache aufzustellen. Die Substanz der Sphären, die *quinta essentia* ist anfangslos und unveränderlich. Sie kann also nicht die Ursache der zeitlichen, d. h. nach dem Nichtsein beginnenden und veränderlichen Dinge sein. Auch die Bewegung der Sphären ist als Ganzes anfangslos und unveränderlich. Sie ist die vollkommenste Bewegung, die Kreisbewegung. Wo ist also diejenige Ursache zu finden, die von den unvergänglichen und ewigen Sphären aus die Vergänglichkeit der niederen Welt bewirkt? Es sind die Teile der Sphärenbewegung. Wenn diese selbst auch als Ganzes ewig ist, so sind ihre Teile doch zeitlich entstehend und vergehend, besitzen die Vergänglichkeit der niederen Dinge und können solche mit ihren Unvollkommenheiten hervorbringen.

Die niedrigste Art der Substanzen sind die Körper. Sie verhalten sich passiv. Die mittlere Art sind die Seelen. Sie sind sowohl aktiv — auf die Körper wirkend oder in ihnen als Wesensformen eingeprägt — als auch passiv — von den Geistern Einwirkungen empfangend. Die höchste Art sind die Geister, Intelligenzen, die mit den Körpern in keiner Verbindung stehen, weder als einwirkende noch als „eingeprägte“ Wesensformen. Sie sind wesentlich aktiv.

Die übrigen metaphysischen Begriffe werden von Aristoteles übernommen und dienen als unerläßliche Bausteine des Philosophierens. Es sind die Lehren von Substanz und Akzidens usw. Besonders wird die von der Kausalität mit Sorgfalt dargestellt und betont. Beruht doch das Erkennen eines Dinges in dem Erfassen seiner Ursache. Da es nun das heiß erstrebte Ziel des Geistes ist, die Dinge zu erkennen, muß er vor allem seinen Blick auf die Ursachen lenken. Die vollständige (adäquate) Ursache (*causa efficiens*, Wirkursache) ist eine solche, die mit Notwendigkeit ihre Wirkung erzeugt. Ihr W e s e n ist so geartet, daß es diese Funktion ausüben m u ß. Sie ist manchmal von B e d i n g u n g e n umgeben, bedient sich eines I n s t r u m e n t e s und hat eventuell H e m m n i s s e zu überwinden. Ihre Funktion besteht darin, daß sie eine Form (*causa formalis*) in eine Materie (*causa materialis*) einführt und dabei ein Ziel bewußt oder unbewußt erstrebt (*causa finalis*). Diese Grundbegriffe, die vielfach an der Tätigkeit

des Künstlers, der eine Statue gestaltet, exemplifiziert werden, dienen zur Erklärung sowohl der geistigen als auch der materiellen Vorgänge, der Tätigkeit Gottes und der Geschöpfe.

§ 3. Das Gottesproblem

Der große Kampf der Geister im Islam bewegte sich um das Gottesproblem. Averroes wird nicht müde, gegen die „Naivitäten", wie er sagt, der Theologen zu kämpfen, die anthropomorphe Aussagen über Gott machen. Er will den wahren Sinn der Offenbarung in der philosophischen Wahrheit gefunden haben. Ġazâlî hatte Avicenna und in ihm die griechische Denkbewegung im ganzen angegriffen. Averroes wirft sich zum Verteidiger derselben auf. Ḫoǧa-zâde (1488 †) zieht die Bilanz zwischen beiden. Die dramatische Bewegtheit dieses Kampfes zeigt uns so recht die Höhe des Geisteslebens jener Kultur und Zeit.

Gott ist das absolute Sein, das notwendige Sein (Fârâbî, Avicenna), der erste Beweger, der reine, nicht mit Potenzialität vermischte Akt, die reinste Wirklichkeit (Averroes), das vollkommenste Sein. Aus solchen Formulierungen lasen die Theologen nur heraus: Gott sei die adäquate, d. h. die unfreie, notwendig wirkende Ursache der Welt als ihr erster „Beweger". Eingehend begründet Averroes die F r e i h e i t Gottes, die allerdings keine mit der menschlichen Freiheit wesensgleiche sein kann, kein Schwanken in der Wahl kennt und keinerlei Potenzialität, sondern eine Freiheit der absoluten Aktualität ist, des *actus purus*. Gott als unfrei zu bezeichnen gehe in keiner Weise an. Eine Notwendigkeit in dem Sinne der Determinierung und Unterordnung unter einen Zwang oder ein Gesetz kann für Gott nicht in Frage kommen.

Bei dieser Einstellung zur Sinnenwelt, durch die die selbständige Wirklichkeit dieser Welt in Frage gestellt wird und das jenseitige Ursein als eigentliche Realität hervortritt, ist es verständlich, wenn die Gottesbeweise nicht so stark hervortreten, wie von Gottesgläubigen in einer Gott leugnenden Umwelt zu erwarten wäre. Man hat das Empfinden: was nicht geleugnet wird, braucht nicht mit besonderer Sorgfalt und Aufmerksamkeit bewiesen zu werden.

Dennoch kommen auch die Philosophen der aus der Systematik des Weltbildes sich ergebenden Forderung nach, die Thesis des Daseins Gottes zu erweisen. Ihr klassischer Beweis

ist der Kontingenzbeweis, den Fârâbî in seinen „Ringsteinen“ Nr. 1 meisterhaft entwickelt. Die prinzipiellen Fragen über Wesenheit und Dasein liegen ihm zugrunde (siehe oben). Kontingent = „zufällig“ ist das, zu dem sich das Dasein indifferent verhält. Wenn ein solches Ding nun das Dasein besitzt, muß es ihm von einem Spender des Daseins verliehen worden sein. Dieser besitzt das Dasein wesenhaft. Die Welt ist nun aber kontingent. Folglich muß sie ihr Dasein von einem aus sich und notwendig Seienden empfangen haben.

Eine andere Form dieses Gedankens (Ringsteine Nr. 2) bringt die Begriffe des Möglichen, Unmöglichen und Notwendigen korrelativ und harmonisch zur Geltung. Auch der Ursachenbeweis (ebd. Nr. 3) liegt vor. Fârâbî eigentümlich ist sodann eine Gruppe von drei Beweisen aus Wesenheit, Individualität, Art und Gattung (ebd. Nr. 6). Sie zeigen ein ausgeprägt realistisches Denken. Šîrâzî[63] faßte diese Spekulationen übersichtlich zusammen.

Ein ontologischer Gottesbeweis ist, soweit ersichtlich, im Oriente nicht aufgestellt worden. Er scheint dem Temperamente der nordischen Völker näher zu liegen (Anselmus, Descartes, Leibniz, Mendelssohn), wenn er auch von den führenden Geistern der christlichen Scholastik durchaus abgelehnt wurde.

Ein anderer ebenso wichtiger Streitpunkt ist das Erkennen Gottes. Die Dinge der niederen Welt sind individuell und materiell. Sie werden nur durch Sinneswahrnehmung und Phantasie erkannt. Ġazâlî entwickelt daraus, Gott müsse nach den Philosophen die Weltdinge ignorieren. Wenn Gott erkennt, so erfaßt er sich zugleich als Emanationsprinzip „dessen, was direkt aus ihm emaniert“, des Nus. Die übrigen Dinge erkennt er nur in universeller, nicht in individueller Weise. „Gott erschaut die Dinge in einer universellen *species intelligibilis*“. Ġazâlî muß aber selbst in seinen „Widersprüchen“[64] anerkennen, daß die Philosophen des Islam auch eine Erkenntnis der individuellen Dinge durch Gott annehmen. Sie bemühen sich, diese bei der absoluten Einheit und Immaterialität Gottes ebenso verständlich zu machen, wie sie auch einen freien Willen in ihm annehmen[65]. Gott erkennt ja unendlich viele Dinge, d. h. alle möglichen und wirklichen Individuen[66]. Sodann bestimmt er in seiner Vorsehung den ewigen Weltplan aller Einzeldinge. Das reale Weltall bildet er seinem Weltplane nach. Allen Dingen weist er

ihre Zeiten, Ortc und Gestalten an. Dic Verwirklichung dieses Planes erfolgt nicht mit physischcr Notwendigkeit, sondern nach Wissen und Wollen Gottes, abcr so, daß die Wirkung nicht fehlschlagen oder ausbleiben k a n n. Notwendigkeit und Freiheit werden auf diese Weise zu vereinigen gesucht. Daraus ergibt sich, daß das Erkennen der Individua durch Gott in der Weise zu denken ist, daß Gott in seiner Funktion als Allursache die individuellen Gegenstände seines Wirkens erfaßt. Gott bewirkt in allen Dingen unmittelbar das Scin. Er durchdringt als Seinsspender das ganze Weltall. Mit allen Individuen ist er unmittelbar verbunden und kann sie daher erkennen.

Ein dramatischer Streit über das Erkennen Gottes hat die muslimischen Gelehrten in Bewegung versetzt, den eine Glosse zu Suhrawardî[67] schildert: Avicenna und andere Anhänger der Peripatetiker lehrten: Gott erkennt die außergöttlichen Dinge durch Erkenntnisformen, die seinem Wesen inhärieren. Die späteren Philosophen opponierten dagegen und selbst Ṭûsî, der den Meister (Avicenna heißt immer: *šeiḫ* = der Meister im vorzüglichen Sinne) außerordentlich hochschätzt und die vorgefaßte Absicht hat, ihm n i c h t zu widersprechen, bekämpft dennoch diese seine Lehre, indem er folgert, daß nach dieser Theorie Gott, also eine und dieselbe Substanz, zugleich aufnehmend und wirkend, aktiv und passiv sein müßte und zwar *secundum idem*, in derselben Hinsicht. Ferner würden der Gottheit dann reale, vom Wesen verschiedene Eigenschaften zukommen. Andere leugneten das Wissen Gottes, um keine Vielheit in seinem Wescn annehmen zu müssen.

Avicenna wird von solchen Philosophen u n t e r s c h i e d e n , die das Wissen Gottes leugneten. Er lehrte also, daß Gott durch die in ihm vorhandenen Erkenntnisformen die realen Dinge, d. h. die Individua erkenne. Wären Gottes Erkenntnisformen nicht geeignet, ihm die konkreten Dinge zur Erkenntnis zu bringen, dann müßte Avicenna eine U n k e n n t n i s der Welt seitens Gottes gelehrt haben, was allgemein bestritten wird.

Das göttliche W i r k e n nach außen bildet weiterhin eine heftig umstrittenc Frage. Die G o t t h c i t ist den islamischen Philosophen die a d ä q u a t e U r s a c h e der Welt. Nachdem in der Metaphysik der Begriff der Ursache klargestellt wurde, konnte die Uebertragung dieses Begriffes auf Gott nicht anders ausfallen. Damit ist aber die Notwendigkeit und

Ewigkeit der Schöpfung ausgesprochen. Gott ist in seiner Tätigkeit „unfrei" in bezug auf die Wirkung nach außen — nicht in seinem Wesen —, d. h. er kann die Welt nicht unerschaffen lassen. Auf intellektuellem Gebiete werden dadurch alle Schwierigkeiten beseitigt und Gott unter klare metaphysische Begriffe gefaßt. Das Griechentum konnte sich nach seiner intellektuellen Richtung nicht anders entscheiden. Die großen Einwände kamen aber von dem Semitismus, dem Islam, der das Voluntaristische in Gott mehr hervorkehrte.

Das Wirken Gottes wird durch den Logos (Nus) vermittelt; denn aus der absoluten Einheit kann die unbegrenzte Vielheit der Geschöpfe nicht unvermittelt hervorgehen. Sie muß sich allmählich einführen, anbahnen. Der Nus ist noch ein einziger, aber in seinem Wesen findet sich eine Zusammensetzung aus Dasein und Wesenheit. Er kann also einerseits von dem einen Prinzipe wegen seiner Einheit erschaffen werden, zugleich aber auf Grund seiner Vielheit Ausgangspunkt für die Vielheit sein. An ihn schließt sich durch eine stufenweise Emanation die Kette der himmlischen Geister an, die bei dem Geiste der Mondsphäre, dem aktiven Intellekte endet (s. unten). Dabei ist jedoch zu beachten, daß die Mitteilung des Seins im eigentlichen Sinne nur direkt von dem *per se* Seienden ausgehen kann, so daß also nur Gott das eigentlich handelnde Subjekt der Schöpfung ist. Die sekundären Ursachen können dabei nur eine scheinbare Vermittlung bilden. Sie wirken nur in der Umgestaltung realer Dinge, nicht aber in der Emanation des Seins, also in der Schöpfung aus dem Nichts. Der Kommentator Fârâbîs[63] beleuchtet dieses Problem. Gott ist jedem Dinge näher als dessen eigenes Dasein, da er dieses mit der Wesenheit des Dinges verbindet. Gott ist also jedem Dinge näher als das „Instrument", mit dem Gott scheinbar wirkt. Dieses wird nur der Systematik des Weltbaus wegen eingefügt. Das Sein kann es nicht verleihen noch die Dinge in ihrem Sein bewirken. Die Mittelursachen sind Scheinursachen. Das Allwirken des Urseins (*al-wuǧûdu 'l-muṭlaq* „des absoluten Seins") im ganzen Weltall wird durch die Mittelursachen nicht geleugnet. Gott wirkt immanent in allen Dingen.

Fârâbîs Schule hat die Formel der *docta ignorantia* in engster Uebereinstimmung mit des Meisters Lehre — und Plotin — geprägt: „Der vollendeteste Weg zu Gott ist die Einsicht,

daß kein Weg zu ihm führt." Gott kann nur nach seinen äußeren Beziehungen und Eigenschaften erkannt werden; sein Wesen bleibt uns unbegreiflich. Der Islam hat diesen Gedanken bereitwilligst angenommen. Er findet sich in allen Schichten und Richtungen und ist zu einer Selbstverständlichkeit geworden. In Scholastik und Renaissance (Nicolaus Cusanus) taucht dieselbe Ueberzeugung auf.

Als ungriechisch wird ferner die Bezeichnung Gottes als des Unendlichen angesprochen. Sie soll ein Gewächs der Renaissance und einer Spiegelung des „faustischen" Menschen sein, ist aber doch wohl auch altgriechisch (ἄπειρον = Idee) und echt orientalisch (*ġair maḥdûd*). Als unendlicher bleibt Gott unbegreiflich, da Definition (*ḥadd* = Umgrenzung) eine „Grenzsetzung" (*taḥdîd*) ist, die nur das Begrenzbare umfaßt und erfaßt (*ex definitione*). Daß diese Thesis in ihren weiteren Wurzeln vielleicht mit der Idee von einem „verborgenen" Gotte zusammenhängt, wurde oben gelegentlich der Besprechung des orientalischen Lichtmythus gestreift.

§ 4. Das Weltproblem

Der Kampf gegen die griechische Philosophie richtete sich vor allem gegen die Lehre von einer anfangslosen Schöpfung. Daraus ist zu schließen, daß diese ein Brennpunkt griechischen Denkens gewesen war. In der Form einer unerschaffenen Materie war sie den Orientalen nicht bekannt geworden; aber auch als „ewige Schöpfung" schien sie den Theologen dogmatisch allzu bedenklich zu sein, da sie drohte, die Freiheit Gottes zu vernichten — Averroes ist sehr bemüht, bei einer ewigen Schöpfung die Freiheit Gottes aufrecht zu erhalten, — und Gott zu einer aus Naturnotwendigkeit wirkenden *causa adaequata* herabzumindern. Die Fundamente auch der menschlichen Sittlichkeit würden dadurch untergraben, da Gott selbst kein sittlich Handelnder mehr wäre. So werden an dieser Stelle die tiefsten Schichten der Weltanschauung aufgewühlt[69] und daher ist es verständlich, wenn die Frage von den Theologen mit der größten Unnachgiebigkeit behandelt wurde und noch heute behandelt wird. Trotzdem schon recht viel über dieses Problem geschrieben worden ist[70], findet man vielfach noch starke Mißverständnisse. Man betrachtet es in philosophisch ungeschulten Kreisen als eine selbstverständliche Voraussetzung, daß die Erschaffung zugleich den zeitlichen Anfang

der Welt bedeute und daß eine „ewige Welt" — so lautete das verfängliche Schlagwort im Islam — zugleich die Leugnung der Schöpfung enthalte. In den lateinischen Uebersetzungen der Werke des Averroes wird dieser naiven Verwechselung Vorschub geleistet, so daß der lateinische Averroes dem Abendlande als ein Ungläubiger und Religionsfeind erschien, während der originale, arabische Averroes nicht nur ein frommer Muslim, sondern sogar ein Apologet des Islam war, dessen ganzes Streben darauf hinauslief, den Islam mit dem Wissen seiner Zeit zu versöhnen[71]. Die koranische Lehre[72] verhält sich indifferent zu den Auffassungen einer zeitlichen oder ewigen Welt, da diese in beiden Fällen von einem absoluten Prinzipe erschaffen sein muß; denn „ewig" bedeutet nicht: „unerschaffen, aus sich bestehend" (*esse a se*), sondern kann zugleich: „durch einen anderen bestehend" besagen, wenn auch dieses Bestehen ohne Anfang ist. Ein *aeternum ab alio* ist kein logischer Widerspruch, wenn das ewige Agens ein überzeitliches ist und sein Wirken keine Zeit bedingt. Dem modernen Verständnisse dieser ungewöhnlichen Fragen ist es daher dienlicher, daß man von einer „anfangslosen Schöpfung" spricht als von einer „ewigen Welt", da der sensationelle Nebengedanke einer unerschaffenen Welt, der für den Islam undenkbar ist, durchaus vermieden werden muß.

Die Lehre von der „Ewigkeit" der Welt ist auch für den Islam selbst eine Quelle nie endender Streitigkeiten und derselben Mißverständnisse wie im Abendlande gewesen. Man sprach von Ewigkeit — *qidam* — und bezeichnete dabei diese Eigenschaft als eine Gott ausschließlich zukommende, was die Leugnung einer „ewigen" Welt bedeutete. Die griechisch gerichteten Denker verstanden unter „Ewigkeit" aber die Anfangslosigkeit — *azal* — und zwar in dem Sinne einer von einem höheren Seinsprinzipe abgeleiteten. Das Sein kann *ab alio* stammen und doch zugleich anfangslos sein. Das *esse ab alio* bedeutet keinen Anfang, zumal unter solchen Umständen wie denen des Schöpfungsaktes, in denen die Zeit noch nicht besteht. Ist das Seinsprinzip ewig und der Schöpferakt zeitlos, dann kann das Geschöpf anfangslos, wenn man will: „ewig" sein. Diese „Ewigkeit" bedeutet aber keineswegs ein *esse a se*, das nur Gott zukommt.

Sogar die späteren Mystiker, z. B. Ǧîlî, führen die alte Unklarheit weiter, indem sie die Ewigkeit auch im Sinne der

Anfangslosigkeit als eine ausschließlich Gott zukommende Bestimmung bezeichnen. Durch eine anfangslose Schöpfung glaubten nun die Theologen die einzigartige Stellung Gottes gefährdet. Das Geschöpf könne dann dem Schöpfer zu nahe kommen. Philosophisch Ungeschulte meinten sogar, die „Ewigkeit" der Schöpfung bedeute ein *esse a se* derselben. Dann wäre das Geschöpf unerschaffen und Gott selbst. Dieses Mißverständnis der philosophischen Lehre im Volke und der breiteren Masse der Halbgebildeten ist es wohl gewesen, was die so tiefgehende Empörung gegen jene philosophische Thesis hervorgerufen hat. Sie war im Grunde absolut harmlos und stand höchstens im Widerstreite mit dem materiellen Wortlaute einiger Koranstellen, den man allerdings leicht anders interpretieren konnte.

Man kann sich leicht das stolze Ueberlegenheitsbewußtsein der Philosophen vorstellen, als sie in den Diskussionen mit den Theologen sahen, daß diese beständig die grundlegendsten philosophischen Begriffe verwechselten — das *aeternum* und das *esse a se* — und daher den Begriff einer „anfangslosen Schöpfung" vielleicht sogar als einen Widerspruch ansahen. Die Verachtung einer solchen philosophischen Unbildung tritt bei Averroes gelegentlich scharf hervor.

Die Seele des Gedankens von Gott als der ewig wirkenden *causa adaequata* der Welt ist bei so durchaus neuplatonischen Denkern wie den islamischen Philosophen naturgemäß nicht die Aristotelische Lehre von der *causa*, sondern die Emanation. In den Evolutionssystemen der indischen und persischen Denktypen hat sich dieser Gedanke umgestaltet zu dem einer notwendig und ewig erfolgenden Manifestation Gottes in den Formen und Gestalten der Mayawelt. In einem Monismus, wie der Lehre des Babismus, kann davon keine Rede mehr sein, daß Gott die „Ursache" der Welt sei; denn die Ursache ist von der Wirkung immer verschieden. Wenn Gott und Welt nur e i n Wirkliches bilden, ist ein Ursacheverhältnis beider unmöglich und der Weltprozeß ist eine Evolution der Urwesenheit Gottes. Die Bâbî haben also nicht, wie man behauptet hat, den Emanationsgedanken dadurch mit dem Schöpfungsgedanken zu versöhnen gesucht, daß sie „die zeitliche Präexistenz Gottes vor der Welt auf die logische des Kausalverhältnisses" zurückgeführt haben. Sie kennen weder eine Schöpfung durch Emanation noch eine solche durch Kausalwirkung, sondern nur eine solche durch Manifestation.

Eine große Fülle von Weltentstehungsvorstellungen fließen im Oriente zusammen. Manches bezeichnet man als Emanation, was im Grunde eine Manifestation ist. In den Termini berührt sich vieles und sieht sich zum Verwechseln ähnlich; aber das Wesensverschiedene bleibt deshalb immer zu trennen.

Emanation — *faiḍ* — ist das System z. B. Avicennas: aus Gott als dem Einen fließt die Vielheit hervor, indem die Sphärengeister aus ihm stufenweise entstehen. Das „Geschöpf" fließt aus Gott aus und konstituiert sich außerhalb Gottes zu einer eigenen Substanz und einem Systeme solcher Substanzen als außergöttlicher Welt.

Die Manifestation ist kein Ausfließen aus Gott und durch sie konstituiert sich keine Welt außerhalb Gottes, sondern sie ist ein „Offenbarwerden Gottes" — *tağallî* = „klar und sichtbar werden" —, in dem Gott als das verborgene Licht, in einer für Geschöpfe unnahbaren Welt, geistig, ohne Ausdehnung besteht. „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; darum habe ich die Welt erschaffen", sagt Gott von sich. Gott muß sich daher in Gestalten kleiden, die für Geschöpfe sichtbar sind, in ausgedehnte, materielle Formen. Wie der Kommentator Fârâbîs sagt, muß er einen Schleier anlegen, damit durch die Ueberfülle seines Lichtes das schwache Auge der Geschöpfe nicht geblendet wird; denn „Gott wird dadurch sichtbar, daß er sich verhüllt", wie die Sonne erst dadurch beobachtbar wird, daß eine leichte Wolke sie verbirgt. Gott ist in diesem Weltbilde als M i t t e l p u n k t gedacht, um den die Schleier der Mayawelt gezogen werden, in dem Emanationssystem als a u ß e r h a l b der Welt befindlich, so daß die Geschöpfe zu ihm zurückkehren müssen, gleichsam einen weiten Weg zurücklegend.

Das Manifestationssystem konnte daher leicht den indischen Pantheismus annehmen, nach dem nur e i n e Wesenheit = Substanz besteht und die Dinge der Scheinwelt ihre Individualität verlieren, in die Ursubstanz versinkend. Freilich hat auch der Neuplatonismus eine Mayawelt und einen Pantheismus. Aber sein Grundgedanke ist nicht das Nirvana, *fanâ* = die Vernichtung.

In der Lehre vom W e l t w e r d e n fließen die d r e i großen Geistestypen des Orientes: Hellenismus, Parsismus und Brahmanismus-Buddhismus zu einer kaum mehr zerlegbaren Einheit in den geschichtlichen Systemen zusammen. Ebenso liegen die Gestaltungsverhältnisse in dem Probleme des Weltbaus.

Der allgemeine Typus desselben ist: Gott — Logos — Weltgeist — Weltseele — Sphären — sublunarische Welt. Diese Termini allein entscheiden noch nicht über die Natur des Systems. Wenn diese Termini vorliegen, ist nicht immer reiner Neuplatonismus gegeben. In den platonisierenden Systemen gibt es einen Logos, der die Archetypen in sich birgt. Er ist Demiurg. In dem Logos der Manifestationssysteme wird seine Lichtnatur und sein Hervorleuchten aus Gott betont, zugleich seine Wesensgleichheit mit Gott, der als der verborgene gedacht ist. Er ist zugleich oft Träger und Ursubstanz aller Geschöpfe und der Idealmensch, der „große Mensch", Makrokosmos.

Die großen Systeme haben Züge von den verschiedensten Weltanschauungstypen. Sie sind daher nicht nach einem einzigen zu benennen, sondern ihre Kompliziertheit ist hervorzuheben. Man hat die Manifestationssysteme Persiens als einfachen Neuplatonismus bezeichnet. Sie enthalten freilich viele neuplatonische Züge und Bausteine; aber ihr eigentlicher und fundamentaler Gedankeninhalt ist die altorientalische Lichtlehre. An sie schließen sich griechische und auch indische Ideen an.

Die Weltgesetze gestalten nach einem einheitlichen Prinzip das ganze Weltall. Sie führen eine Einheit des Systems ein. Der Aufbau der Welt wird durch sie ein harmonischer Kosmos. Es liegt ein Parallelismus der Welten vor, dessen ideelle Ausprägungen verschieden sind, dessen Wurzeln aber auf die astrale Weltanschauung zurückgehen. Der Himmel ist ein Vorbild der Erde. Was am Himmel geschieht, muß sich auf der Erde wiederholen. Stellung und Lauf der Gestirne sind Symbole, Vorbilder und Ursachen der Geschehnisse auf Erden und aus jenen kann man diese berechnen (Astrologie).

Eine besondere Form des Weltenparallelismus ist die Idee des Makrokosmos — Mikrokosmos: der Mensch ist für sich eine kleine Welt und diese ist der großen gleich. Die Teile beider sind parallel, wesensgleich, demselben Harmoniegesetze folgend. Ein altorientalischer Gedanke ist auch der, daß das Königreich dem großen Kosmos nachgebildet sei. Der König trägt daher Sonnenmotive (Krone als Strahlenkranz gedacht, vgl. Heiligenschein; langes Haar der persischen Könige, vgl. Simsonmotiv; Thron als Sphärenbaldachin oder über das Irdische erhabener Sitz = Sphäre usw.). Daher

findet sich die Weiterbildung: der Mensch ist ein wohlgeordnetes Königreich. Dic Seelc ist der König, der in der Residenz des Körpers weilt und dem in dcn untergeordneten Kräften Heer und Beamte zur Vcrfügung stehen[73]. Der Gedanke monumental gedachter Weltgesetze findet sich auch in den Schichten der islamischen Religion, dieser einc gewisse Großzügigkeit verleihend, — in der Schicht der Gebildeten und der des Volkes[74]. Eine große E i n h e i t der Betrachtungsweise liegt dcm Ganzen zugrunde.

Der P a r a l l e l i s m u s der Welten wird gerne ausgeführt, liegt abcr auch sonst den Gcdankengängen latent zugrunde (s. unten Idealmensch). Es besteht die Reihe: Gott, 1. Geister, 2. Seelen, 3. Schemen der Zwischenwelt — *barzaḫ* —, 4. Sphären und 5. Körper mit ὕλη, und dic mikrokosmische Reihe, jener makrokosmischen parallel, die dic Teile des Menschenwesens darstellt: 1. Verstand, menschlicher Geist, 2. animalische Seele mit Sinneswahrnehmung ausgestattet, 3. vegetative Seele, 4. Leib und 5. crste Materie als letztes Substrat des Leibes. Gott steht als Wesen höherer Seinsordnung oberhalb der Vergleichsreihen.

Die Schwicrigkeit in Nr. 2 und 3 liegt auf der Hand und wird durch folgende Neuordnung[75] gelöst: 1. Vcrstand, 2. *aestimativa* = Instinkt — *wahm* — partikuläre Vernunft, den himmlischen Seclen gleichgeordnet, 3. vorstellende Phantasie — verschieden von der kombinicrenden —, der Schemenwelt glcichzustellen, 4. äußere Wahrnehmung, Symbol des lebenden Leibes; die Sphären sind *animalia*, lebende Körper, 5. totcr Körper, der Leib als stoffliche Masse, den sublunarischen Körpcrn gleichwertig.

§ 5. Die Welten der Geistcr, Seclen und Sphären

Das kosmische Problem hat dcr Philosophic Avicennas für die Auffassung des Mittelalters scin Kennzeichen gegcben und dic Angriffc der Scholastiker auf ihn gerichtct: er ließ den Schöpfungsakt durch Sphärengeister, also M i t t c l u r s a c h e n vermittelt werden, wogegen Thomas dcn Bcweis durchführtc, daß dic Tätigkeit des Erschaffens durch kcinc geschöpfliche Ursachc vermittelt werden könnc, wcil sic sich auf das Scin selbst crstrecke und einc absolutc sci.

Das — ncuplatonischc — Grundprinzip lautet: Aus dem Einen kann nur e i n e s hervorgehen; cinc absolut einfache

Ursache kann nur *eine* Wirkung erzeugen; denn zwischen diesen beiden Termini muß eine Adäquatheit bestehen. Folglich kann aus Gott nur eine Wirkung direkt hervorgehen: der *Nus*.

Gott ist bestimmt durch völlige Einfachheit. Der *erste Verstand*, der aus Gott emaniert, ist in gewisser Weise *einer*, enthält jedoch auch eine Vielheit und auf Grund dieser kann er die Ursache der Weltvielheit werden. Das Prinzip der Vielheit wird mit der größerwerdenden Entfernung von Gott und der Annäherung an die Materie immer größer, so daß sich die unbegrenzte Vielheit der niederen Weltdinge begreifen und letzthin aus der ersten Ursache ableiten läßt.

Der Nus=Weltgeist steht oberhalb der Umgebungssphäre. Er enthält eine Dreiheit in sich: 1. seine Kontingenz, 2. sein Gotterkennen und 3. sein Selbsterkennen. Aus dieser Dreiheit läßt sich nun die Dreiheit der Umgebungssphäre begreifen, während er selbst als Einheit von der Einheit Gottes bewirkt worden ist. Die Vielheit in ihm ist nicht direkt „verursacht", sondern resultiert daraus, daß er kontingent ist und zu Gott und sich selbst notwendigerweise in Beziehung treten muß. Gott hat ihn nur als Einheit erschaffen.

Der Emanationsvorgang wird nach diesen Grundsätzen logisch weiterentwickelt. Aus dem Gotterkennen des Nus resultiert ein Verstand, aus dem Selbsterkennen des Nus eine Seele und aus seiner Kontingenz ein Körper, die Substanz der Umgebungssphäre, die von jenem zweiten Geiste und der Seele belebt wird.

Aus dem zweiten Geiste fließen ebenso 1. ein Geist, 2. eine Seele und 3. der Körper der Fixsternsphäre, die sich zu einem Lebewesen vereinigen. Aus diesem dritten Geist ergibt sich ebenso Geist, Seele und Körper der Saturnsphäre usw. bis zur Mondsphäre, die der „tätige Verstand" mit der zugehörigen Seele belebt. Aus ihm im Verein mit den Naturen der Sphären emaniert alles, was die Mondsphäre ausfüllt: die vergängliche Materie in den Gestaltungen der 1. Elemente, 2. Pflanzen, 3. Tiere und 4. des Menschen, während zugleich auf den passiven Verstand des Menschen die Erkenntnisformen fließen. Der passive Verstand ist in dem Seinsgebiete des Geistes die erste Materie, und so ergeben sich zwei *Parallelbewegungen*: das Ausfließen der Wesensformen 1. als Seinsformen in die erste Materie und 2. als Erkenntnisformen in den

materiellen, d. h. passiven Geist des Menschen. Da beide Formen, die realen der Außenwelt und die erkenntnismäßigen der Innenwelt, identisch sind, ist unser Erkennen ein w a h r e s, d. h. mit den Dingen, ihren Wesenheiten kongruentes.

Das Emanationsprinzip wurde in der engeren Schule Avicennas umgebildet, da man sich mit der Formulierung des Meisters nicht zufrieden geben wollte. Ṭûsî[76] läßt 1. aus der Notwendigkeit des Nus den zweiten Verstand entstehen, 2. aus dem Dasein des Nus die erste Seele und 3. aus der Kontingenz des Nus den Sphärenkörper. Andere bringen neue Umbildungen: aus dem Dasein des Nus folgt ein Verstand, aus seiner Kontingenz eine Sphäre — oder: aus dem Erkennen seines Daseins folgt ein Verstand, aus dem seiner Kontingenz eine Sphäre — oder: aus seiner Notwendigkeit *ab alio* (von Gott) und seinem Gotterkennen ein Verstand, aus seiner Existenz eine Seele und aus seiner Kontingenz ein Körper.

Die Lehre von der Geisterwelt ist den Ideen Platons nachgebildet. Jede A r t eines Geistes entspricht der A r t einer Gestaltung der niederen Geschöpfe. In der Entstehung der Dinge „inkarnieren" sich die Geister gleichsam in der Materie, indem sie ihre Wesensform von sich ausstrahlen und diese in die Materie hineinversenken. Jeder „Engel", d. h. Geist, stellt eine S p e z i e s der sublunarischen Dinge dar.

§ 6. Der Mensch

Das Substanzproblem der Seele ist ein großes Streitobjekt des Morgenlandes und Abendlandes (Averroismusstreit) gewesen. Avicenna erfuhr, wie er selbst erzählt, schon in dem Hause seines Vaters in der Jugend von der brahmanischen Lehre der Ismailiten, deren Wanderprediger in der schiitischen Werbebewegung in seine Familie gekommen waren und die Lehre von der Einheit des Weltgeistes verbreiteten. ʿAlî und die zwölf Imame seien besondere Manifestationsformen des Weltgeistes gewesen und jeder Mensch sei ein Strahl desselben, wie das Licht der Sonne auf eine Mauer fällt. Im Tode zieht sich der Strahl wieder in die Ursonne des seelischen Seins, den Weltgeist zurück.

Avicenna befaßte sich schon früh mit diesem, zu seiner Zeit die islamische Welt viel beschäftigenden Probleme und kam zu der Ueberzeugung, daß jeder Mensch eine eigene Seele habe, die eine in sich subsistierende Substanz sein müsse. Averroes

kam aus Aristotelischen Voraussetzungen zu der entgegenstehenden Lehre, die materiell der brahmanischen gleicht. Ein Individuum entsteht nur durch die und in der Materie. Die Materie ist das *principium individuationis.* Der Geist des Menschen ist unmateriell. Folglich kann nur ein einziges Exemplar seiner Spezies vorhanden sein. Alle Menschen haben demnach eine und dieselbe seelische Substanz. Nach demselben Prinzipe gelangten die Scholastiker zu der Lehre: jeder Engel stelle eine besondere Art dar. Individuell könnten sich die Engel nicht unterscheiden, sondern nur spezifisch. Averroes hätte also auch zu der Lösung gelangen können: jeder Mensch bilde eine Spezies für sich. Da wir jedoch das ganze Menschengeschlecht als eine Spezies fassen, lag seine Lösung näher.

Trotzdem hält Averroes an dem individuellen Fortleben der Menschen nach dem Tode fest, wenigstens hält er dies für möglich, indem jeder Mensch einen Scheinleib erhalte.

Das Leib-Seeleproblem wird von Avicenna in einem platonisierenden Sinne gelöst. Die Seele wird zeitlich geschaffen in der himmlischen Welt und steigt in die niedere Schöpfung herab, um in einem Leibe Wohnung zu nehmen, den sie im Tode wieder verläßt, um zur überirdischen Welt zurückzukehren, dorthin, wo ihr eigentliches Heimatland ist.

Nach Averroes individualisiert sich in dem Leibe die Ausstrahlung der Weltseele. Im Tode verliert sie diese Individualisation wieder und ist dann, wenn sie keinen verklärten Leib erhält, nur noch Spezies und die gleiche Substanz für alle Menschen.

Nach Avicenna kann also eine Substanz zeitlich entstehen, die nicht mit Hyle (erster Materie) behaftet ist, was Averroes bestreitet.

Eine nicht ganz unwesentliche Kuriosität ist es, daß Avicenna acht an Stelle von fünf Sinnen annimmt, darin mit der modernen Psychologie übereinstimmend. Er zerlegt den Tastsinn in vier Sinne, indem er diese nach ihrem Gegenstande teilt, also je einen Sinn annehmen muß für 1. das Feuchte und Trockene, 2. das Heiße und Kalte, 3. das Harte und Weiche und 4. das Klebrige und Pulverisierte oder Elastische und Unelastische. Auch die spätere Philosophie hat dies angenommen. Šîrâzî[77] ergänzt noch: „Andere fügen noch eine fünfte Art für das Leichte und Schwere hinzu“, so daß diese zu einer Neunzahl von Sinnen gelangten. „In unserer —

Šîrâzîs — Abhandlung: ‚Das erste Prinzip und die Rückkehr' haben wir die Gründe dieser Aufstellung dargetan." Faranî im Kommentar der Ringsteine Fârâbîs stimmt damit fast wörtlich überein.

Es besteht noch die Streitfrage, ob nach Avicenna die Seele eine eigentliche Präexistenz in der himmlischen Welt besitze, wie dies in dem Gedichte über die Seele ausgesprochen zu sein scheint, oder ob sie zwar aus der oberen Welt komme, aber doch nur gleichzeitig mit dem Körper entstehe. Dies letztere lehrt Avicenna deutlich in seiner Abhandlung über die Seele und über das erste Prinzip und die Rückkehr. Leib und Seele sind aufeinander hingeordnet: die Seele auf diesen bestimmten Leib und der Leib auf diese bestimmte Seele, die gleichzeitig mit ihm entsteht. Während die Mischung des Leibes sich auf physisch-animalischem Wege bildet, entsteht durch den tätigen Verstand der Mondsphäre zeitlich und gleichzeitig die für diesen individuellen Leib bestimmte Seele und steigt hernieder zu ihm, sich mit ihm vereinigend. Sie ist also eine unvollständige Teilsubstanz, besitzt aber dennoch eine Eigensubstanzialität, die sich im irdischen Leben ausgestaltet und steigert „nach den Materien, Zeiten und Gestaltungen des Leibes", so daß sie nach der Trennung vom Leibe ohne diesen als individuelle Substanz fortbestehen kann. Zum Bestande ihres W e s e n s bedurfte sie des Leibes ja nicht. Sie war mit ihm nur zu einem Einzelwesen verbunden worden, das ein individuelles D a s e i n führte.

Eine phantastische Form der Erklärung unserer Wahrnehmungen gibt Šîrâzî[78]. Sie verdient Erwähnung für die typische Art, mit der psychologische Fragen in die kosmischen Zusammenhänge gerückt werden. Unterhalb der Geisterwelt und oberhalb der sublunarischen Gebiete besteht die Z w i s c h e n w e l t , die der Schemen, Schattenbilder, halbmateriellen, pneumaartigen Gestaltungen — *ḫajâlât* = Phantome. Sie entspricht im Makrokosmos dem, was im Mikrokosmos die Phantasie ist und stellt zugleich den Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen bis zum jüngsten Gerichte dar — wenigstens nach e i n e r Auffassung. Aus dieser Welt müssen, weil sie wesensverwandt ist, unsere Phantasie- und Wahrnehmungsbilder herabsteigen. „Jede Sinneswahrnehmung findet dadurch statt, daß das entsprechende sinnliche Bild aus dem Himmelreiche, in dem die Seelen — nicht die reinen Geister — weilen, entsteht und zwar losgelöst von der Materie, je-

doch nicht von der Relation zu ihr, und der Seele des Menschen in der Weise inhärierend, wie ein Ding in seinem wirkenden Agens, nicht etwa in dem aufnehmenden Prinzip inhäriert."

Unsere Seele ist kein rein passives Substrat, sondern ein zugleich aktives, indem sie die Wahrnehmungsbilder auch ihrerseits umgestaltet, nachdem sie dieselben von der himmlischen Welt empfangen hat. Šîrâzî muß nun erklären, wie diese von oben kommenden Wahrnehmungsbilder den Dingen unserer Umwelt kongruent sind, die sich unserer Wahrnehmung sinnlich darbieten. Aber schon Avicenna hatte diesen Parallelismus für die Erkenntnisformen aufgestellt. Für die sinnliche Erkenntnis bietet er keine ungewohnte und keine unlösbare Schwierigkeit.

Auf dem Gebiete des Wollens und Handels stellt sich die Frage nach der Freiheit. Freiheit kann von den Philosophen naturgemäß nicht zugestanden werden; denn die Lehre von der Ursache zeigt, daß alles Kontingente und alles neu Entstehende eine adäquate Ursache haben muß. Die innere Handlung des Willens und die äußere der Glieder des Leibes sind nun aber neu entstehende Dinge. Sie müssen also eine außerhalb des Menschen liegende Ursache besitzen. Jede geschöpfliche Ursache hängt aber wieder von einer andern Ursache ab, bis man bei der ersten Ursache des Weltalls, die aus sich ist, jede weitere Frage einstellen muß. Alle Willenshandlungen sind also zunächst durch die natürlichen (sekundären) Ursachen und letzthin durch Gott determiniert.

Die durch unsere tägliche Erfahrung bezeugte Bewußtheit der Willensfreiheit und die sittliche Verantwortlichkeit steht damit nicht in Widerspruch. Das Problem der Freiheit wird daher nicht in dieser heftigen Weise besprochen wie in der christlichen Scholastik. Ein Freisein von ursächlicher Determination ist für die sittliche Verantwortung nicht erforderlich. Avicenna: „Alle Willensentschlüsse entstehen, nachdem sie nicht vorhanden waren. Daher müssen auch sie Ursachen besitzen und diese Ursachen folgen aufeinander und bringen die Handlung notwendig hervor." Die Kette dieser Ursachen kann aber nicht ins Unendliche weitergehen. Folglich ist Gott der erste Verursacher aller unserer positiven Handlungen[79].

§ 7. Die Körperwelt

Die unendliche Vielgestaltigkeit der sublunarischen Körperwelt entsteht aus dem ewigen Wechsel der Planetenbewegungen und der himmlischen Geister. Das Prinzip der Astrologie ist damit anerkannt. Die Anwendung der Astrologie bestreitet Avicenna jedoch. Die menschlichen Kenntnisse reichen nicht aus, um die Zukunft aus den Sternen zu berechnen.

Ein charakteristisch griechischer Begriff innerhalb der Naturwissenschaften ist der der Naturkraft, der Physis, die aus sich heraus wirkt. Nach den Lehren von der „Form" (Wesenheit) und Ursache ergab sich dieser Begriff mit mathematischer Konsequenz. Die Physis ist eine Form, die als *causa adaequata* wirkt. Dieses Wirken geht jedoch nicht allein von der Naturkraft aus, sondern steht unter der wirkenden Kraft der Sphärengeister.

Die Ausdehnung ist ein Inhaerens, eine Eigenschaft des Körpers. Suhrawardî faßt sie als sein Wesen auf[80].

In der Alchimie[81] entwickelte Avicenna eine dem Fârâbî entgegengesetzte Lehre: Die sieben hämmerbaren Metalle: Gold, Silber, Blei, Zinn, Zink, Kupfer, Eisen sind nicht ineinander verwandelbar; denn sie bilden verschiedene Arten einer Gattung. Die Arten und Wesenheiten sind aber unvergänglich. „In den östlichen Ländern des Islam folgte man dieser Theorie."

Die eingehendsten Untersuchungen stellt Avicenna über die Bewegung an, die formell den Gegenstand der Naturwissenschaft — das *ens mobile* — ausmacht, ebenso über die Zeit, in der er das subjektive Moment deutlich hervorhebt.

Die Materie findet sich bei Avicenna in den beiden Aristotelischen Formen als absolut bestimmungslose und als mit Dispositionen ausgestattete, — die metaphysische und die physische.

b) Die praktische Philosophie (Ethik)

Die Ethik steht als *philosophia practica* der gesamten übrigen Philosophie gegenüber, die in dieser enzyklopädischen Uebersicht dann die theoretische heißt. Daß die Denker der griechischen Richtung die Ethik als durchaus wesentlich für die Philosophie auffaßten, zeigen die mystischen Tendenzen bei Fârâbî und Avicenna. Letzterer findet in der Gerechtigkeit[82] die

Krönung und gesuchte Einheit aller Tugenden und des moralischen Lebens. Die Erfüllung der Gerechtigkeit schließt zugleich die Klugheit, Mäßigung und Tapferkeit in sich. Der Sokratische Gedanke, daß es im Grunde nur *eine* Tugend gebe, dürfte in dieser Thesis durchscheinen.

Das ganze soziale Leben wird ebenfalls im Kreise der Philosophie behandelt — als Anhang zur Metaphysik[83]. Es bewegt sich durchaus in den islamischen Vorstellungen, was deutlich erkennen läßt, daß Avicenna ein überzeugter Muslim gewesen ist. Gegenüber irrigen Vorstellungen, die wohl durch die lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters entstanden sein dürften, ist dies zu betonen.

Als allgemein kennzeichnend muß angesehen werden, daß die griechisch beeinflußten Denker von den ethischen Problemen nicht sehr gefesselt werden. Man kann ganze Werke Avicennas durchlesen, ohne daß man auf diese Schicht stößt. Erst am Ende seiner „Thesen" — *išârât* — und „Metaphysik" kommt die Sprache darauf. Hier aber zeigt sich, wie tief er diese Frage erlebt hat. Das reale Leben muß nach der Theorie geordnet sein; Praxis und Theorie geben erst in ihrer *Vereinigung* die ganze Vollkommenheit. Dies ist ein in allen Schichten der islamischen Kultur herrschender Gedanke. Die griechische Richtung legt den Hauptakzent freilich auf das Verstandesmäßige. Dieser typisch hellenische Zug ist auch der persischen Rasse wesensverwandt, der semitischen aber wesensferne. Nach Fârâbî[84] wird die Seligkeit im Erkennen des höchsten Gegenstandes erlangt und die Handlungen des Lebens verlieren daneben an Bedeutung. Für Averroes[85] wird die Vereinigung mit dem Göttlichen nur durch die Vollendung im Erkennen, das *Erschauen* wird, erlangt. Die praktische Tugendübung führt nicht zu diesem Ziele hin. Alle in unserm Verstande liegende und schlummernde Potenzialität muß aktualisiert, mit den ihr entsprechenden „Formen" des Erkennens ausgestattet werden; dann ist die Vollendung des Menschenwesens erreicht. Daß die Tugend ein Wissen sei und die sittliche Handlung hinter dem erkenntnismäßigen Erfassen des Höchsten zurücktrete, liegt darin ausgesprochen.

Ganz anders stellen sich demgegenüber die Theologen und die praktischen, konservativen Mystiker, während die theoretischen Mystiker sich den Philosophen nähern. Eine große Kluft in der islamischen Kultur klafft auch an diesem Punkte

offen, obgleich man immer wieder bemüht ist, die Gegenpole zu vereinigen, und diese Versöhnung in manchen Grundfragen geglückt ist.

Ueber das letzte Ziel des Menschen bestehen Unsicherheiten der philosophischen Lehre. Die allgemeine Lehre der gebildeten Muslime bezeichnet — wohl unter christlichem Einflusse — das Anschauen Gottes als dieses Ziel. In „dem ersten Prinzip und der Rückkehr"[86] lehrt Avicenna, die Glückseligkeit des Jenseits beruhe in der Verbindung unserer Seele mit dem tätigen Verstande. Dies bestreitet er jedoch in anderen Schriften. Für Averroes ist die substanzielle Vereinigung mit dem Weltgeiste, der einen seelischen Substanz, die Endphase des Menschen, ohne daß er deshalb die koranischen Formeln bestreitet. Ein Fortbestehen unseres Bewußtseins nimmt er sicherlich an.

Betreffs des koranischen Dogmas und Mysteriums von der Auferstehung der Leiber hatten die Philosophen der weitverbreiteten Idee von der Seelenwanderung zu widersprechen. Sie kannten die absolute Leugnung der Auferstehung seitens der Mystiker (seit 850). Ihre Auffassung scheint eine Mitte zwischen dieser Leugnung und der orthodoxen Behauptung derselben zu sein. Es liegt auf der Hand, daß das neuplatonische Gedankensystem der islamischen Philosophen, besonders des der Mystik zugewandten Fârâbî, darauf tendiert, das körperliche Jenseits zu leugnen und den „tieferen Sinn" des Koran in dem Fortbestehen der Seele zu sehen. Die koranische Offenbarung ist in jedem Falle der höchste Maßstab und sie muß gewahrt werden. So verhält sich ihre allgemeine Einstellung. Die danach scheinbar zu erwartende Leugnung wird jedoch nicht in klaren Worten ausgesprochen[87]; vielmehr wird gerne das Mysteriöse der jenseitigen Welt betont und die Möglichkeit eines leiblichen Lebens nach dem Tode offen gelassen. Es scheint jedoch auch die Auffassung deutlich hindurch, daß man das Wesen des Dogmas nicht gerade in der Leiblichkeit des Fortlebens suchen müsse, sondern in dem Fortbestehen des geistigen Prinzips in uns, und dieses bestreitet keiner. Beachtenswert ist darin die Glosse Suhrawardîs[88]: „Fârâbî und Avicenna lehren, daß von der Seele nur der rein geistige Bestandteil, nicht das animalische und vegetative Prinzip nach dem Tode fortbestehe." Daher empfiehlt Avicenna den Gräberkultus und die Anrufung der Seelen der Verstorbenen[89].

In dieser viel umstrittenen und noch nicht einwandfrei geklärten Frage könnte man zusammenfassend sagen: Wenn man behauptet hat, Avicenna leugne in schroffer Weise die Auferstehung der Leiber, so ist in seiner Metaphysik zunächst von dieser Schroffheit nichts zu merken[90]. Die Mysterien des koranischen Glaubens läßt er philosophisch unentschieden, setzt sie aber als Mysterien und Glaubenstatsachen voraus wie Averroes. Eine Glosse Šîrâzîs[91] zu Suhrawardî bezeugt folgendes als seine Lehre: „Die Seele des Menschen kann im Jenseits einen Leib — einen verklärten, was auch Averroes für möglich hält — annehmen. Sie besitzt dann Sinneswahrnehmungen. In der ‚Genesung' und ‚Erlösung' lehrt er: Die irdischen Leiber können nicht in die himmlische Welt eingehen; aber die Sphären können den menschlichen Seelen nach dem Tode als Sinnesorgan dienen (vgl. die Lehre der Getreuen von Baṣra). Suhrawardî billigt dies in seinen ‚Erklärungen', während er es in der ‚Erleuchtung' abweist." Die Reinigung vom Materiellen ist ja das Ideal der mystischen Ethik.

Bezeichnend sind die Ansichten der „Getreuen" von Baṣra, die sich auf derselben Linie wie die Neuplatoniker: Avicenna usw. bewegen. Sie zeigen, daß ihr ganzes Streben darauf gerichtet war, das „wahre Wesen" des islamischen Glaubens zu erfassen und aus den vielen Aeußerlichkeiten herauszugewinnen, um den koranischen Glauben verteidigen zu können. „Wer[92] meint, der Mensch sei nichts anderes als dieses sinnlich wahrnehmbare Kompositum, d. h. der aus Fleisch, Blut, Knochen, Adern usw. — diese Bestandteile sind alle dreidimensionale Körper — und den Akzidenzien, die diesen inhärieren, gebildete individuelle Bau, also die äußere Form des Menschen, der erfaßt nicht das eigentliche Wesen der Auferstehung, noch stellt er sich den wahren Sinn des jüngsten Tages vor. Er denkt sich, dieser bedeute nur eine Wiederkehr dieser besonderen Leiber in ihrer Ganzheit und dieser individuellen körperlichen Substanzen mit den Akzidenzien in der identischen Form, die sie jetzt besitzen. Dann würden sie zum Gerichte versammelt, zur Rechenschaft gezogen und für ihre Werke — Gutes wie Böses, Kenntnis Gottes wie Leugnung und Unkenntnis Gottes — mit Vergeltung belegt. Wisse, o mein Bruder, diese Meinung ist nur für Frauen, Kinder, Unwissende und Ungebildete geeignet und solche, die die Kerngedanken der Wissenschaften nicht betrachten noch verstehen. Wer aber in den Wissenschaften über diesen

Gruppen steht, ist der Ueberzeugung, daß mit diesen konkreten Körpern andere Substanzen verbunden sind, edlere und vorzüglichere, die Geister und Seelen genannt werden. Unter Auferstehung versteht er, daß diese in die identischen Körper oder auch in andere (verklärte?) zurückkehren, die an die Stelle jener treten“[93].

„Wer aber an Erkenntnis noch über dieser Stufe steht — die eigentlichen Philosophen — weiß, daß die Seele in diesem Körper in einem Gefängnisse ist. Unter Auferstehung versteht ein solcher nur die Trennung der Seele vom Leibe, nachdem sie in ihrer Substanz selbständig und in ihrem Bestande alleinstehend geworden ist, und das Erscheinen ihrer — der seelischen — Welt. Sie erbitten dann von Gott nichts anders, als mit ihresgleichen von den früher Verstorbenen vereinigt zu werden, den Propheten, Gerechten, Märtyrern und Frommen.“

Ebenso wird[94] die Ansicht als eine solche für Ungebildete betrachtet, daß die Leiber der Seligen aus Fleisch und Knochen wie im Diesseits bestehen. Die Annahme, daß wir im Jenseits verklärte Leiber einer andern Art wie im Diesseits besitzen, wird nicht völlig abgewiesen und als eine solche der mittleren Bildungsschicht durchgehen gelassen.

Die „Getreuen“ von Baṣra hat man als Freidenker, Rationalisten und Gegner des Islam hingestellt. Solcherlei subjektive Stimmungs- und Wunschansichten müssen vor der objektiven Forschung unbedingt zurückweichen. Die Getreuen wollen den Islam verteidigen, sind von der übernatürlichen Wahrheit des Koran unumstößlich überzeugt und suchen dadurch die richtige Apologie ihres Glaubens zu erreichen, daß sie den tieferen Sinn — *ḥaqîqa* — der heiligen Texte klarstellen. In dieser Tiefenschicht ist die völlige Harmonie zwischen Glauben und Wissen hergestellt. Dies ist das Ziel ihrer ganzen schriftstellerischen Bemühungen. In ihnen Vertreter einer natürlichen Religion oder gar Ungläubige zu sehen, ist eine Verkennung der evidentesten Tatsachen. Averroes stimmt mit ihnen in den wesentlichen Zügen, auch betreffs des Scheinkörpers überein.

Wenn konservative Theologen wie Râzî (1210 †) in den Allegorien der Philosophen und Mystiker, mit denen diese die kraß materiellen Korantexte über das Jenseits umdeuten, eine Gefahr für die Religion erblicken[95], so ist dies die theologische Ansicht über jene Lehren, nicht aber die Tendenz

selbst, mit der sie von ihren Vertretern aufgestellt werden, noch auch ihr Sinn, und die liberaltheologische Richtung teilt diese in Wirklichkeit gegenstandslosen Befürchtungen nicht in demselben Maße. Râzî selbst huldigt dieser allegorischen Deutung, wenn er zu K. 2, 262 erklärt[96], daß das Leben des Herzens in der Anrufung Gottes bestehe und „das vollkommene geistige Leben erst nach der Trennung der Seele von diesem (irdischen) Leibe eintrete". Dann bleiben nur noch die Möglichkeiten eines leiblosen oder eines in einem verklärten Leibe stattfindenden Fortlebens der Seele — also die philosophisch-mystische Thesis — übrig.

Trägt man der mystischen Stimmung Rechnung, die Fârâbî in so glänzender Weise zum Ausdruck gebracht hatte, so ist es zweifellos, daß als das letzte Ziel des Menschen nur die Vereinigung mit Gott aufgefaßt werden kann. Darin besteht die „Rückkehr der Seele in ihre Heimat". Dasselbe lehren ibn Bâǧǧa (1138 †) und ibn Ṭufail (1185 †), und Renan hat im Grunde Recht, wenn er betont, daß Averroes mit seiner Lehre von der Vereinigung mit dem aktiven Intellekte nichts unerhörtes und wesentlich Neues gesagt habe. Mit den islamischen Mystikern sind dadurch Berührungsflächen gegeben und es zeigt sich, wie sehr die islamische Kultur trotz ihrer schroffen Gegensätze doch einheitliche Grundlinien und Tendenzen hat. Eine Vereinigung indisch-islamischen Nirvanastrebens mit griechischem Denken scheint in diesem Rahmen keine Unmöglichkeit mehr zu sein. Der Gedanke der strukturellen Einheit der Geisteskultur ist dann für den Islam keine Illusion mehr[97].

2. KAPITEL: DAS ORIENTALISCH-PERSISCHE DENKEN

A. Gottesvorstellung und Weltgesetze

Der ganzen Linie der Weltanschauungsbildungen, auch im orthodoxen Islam, ist die Vorstellung eigen — und sie wird wie ein selbstverständliches Gedankengut vorausgesetzt und gepflegt —, daß Gott verborgen sei, der menschlichen Vernunft unerreichbar bleibend. Dies ist die Voraussetzung für den Offenbarungsbegriff. Will sich Gott der Welt kundtun, dann läßt er aus seinem Wesen Hypostasen erwachsen, die die unmittelbare Verbindung mit der Welt herstellen. Der Hypostasenbegriff setzt die Lehre von der Weltferne und

Verborgenheit Gottes voraus, auch wenn sie nicht ausdrücklich betont wird. Das Selbstverständliche und von keinem Bezweifelte wird in den Systemen meist nicht im einzelnen erwiesen, ist aber dennoch für die wissenschaftliche Betrachtung das eigentlich Wesentliche. Dies gilt von dem „verborgenen Gotte“ im orientalischen Denken.

Verfolgen wir diese Linie, so finden wir verwandte Gedanken in der altbabylonischen Lehre, daß Ea, der höchste Gott, der im Weltenozean und dem wesensgleichen Himmelsblau thront, die Hypostasen gestaltet, die die Weltleitung direkt übernehmen.

Die Vorstellung von der Vorbildnatur des Himmlischen, dem Parallelismus zwischen Himmelsbild und Erdenbild, indem die Himmelskräfte das Erdenbild sich homogen und parallel gestalten, ist echt altorientalisch (ohne daß unter diesem Ausdrucke die hohen Jahreszahlenansätze der Panbabylonisten verstanden sein sollen). Wir finden sie in der Lehre vom Idealmenschen und schließlich in allen Formen orientalischer Logoslehren ausgesprochen. Das Motiv der himmlischen Vorbilder ist nicht immer direkt auf Platon zurückzuführen.

Was die Zahlenspekulationen betrifft, begnügt man sich oft, sie auf die Kabbala und Pythagoras zurück zu führen. Sie sind letzthin altorientalisch. Die Weltenlehre des alten Orientes beruht auf der zahlenmäßigen Einteilung des Himmels und seiner Bewegungen, von denen dann die Dinge der niederen Welt gebildet und geleitet werden.

Die Mondlehre und der Astralkult von Ḥarrân, der noch bis tief in die islamische Zeit hinein bestanden hat, sind echt altorientalische Weltlehren, wenn auch deren systematische Abrundung zur Astrologie erst in die hellenistische Zeit fällt. Sie setzt das Stoische Weltbild voraus.

Ein eigenartiges Beispiel des *Weltenparallelismus* empfindet der Muslim in den Kaʿba-Zeremonien. Man findet in den Quellen gelegentlich: „um die himmlische Kaʿba machen die Engel den heiligen Umlauf“ — *ṭawâf* —. Die „Engel“ sind zweifellos die Planetenengel, die älteren Planetengottheiten. Dann wären also die Umlaufzeremonien ein imitativer, vielleicht sogar sympathischer Zauber. Vielleicht wollte man nicht nur die Planetenengelbewegungen nachahmen, sondern in der Nachahmung den Planeten neue Kraft zukommen lassen, diese das Weltall erhaltenden und fördernden Bewegungen auch in Zukunft auszuführen. Solche Zauberriten bilden das Wesen vorgeschichtlicher Religionen

in ausgedehntestem Ausmaße. Die Zeremonien von ʿArafa, der Lauf mit drei Stationen und das Steinwerfen, können als in dasselbe vorhistorische Weltbild gehörig aufgefaßt werden, d. h. als sympathischer Zauber, der der Sonne in ihrem tiefsten Stadium zu Hilfe kommen will, um ihr Kraft zu geben, sich zu einem neuen Jahreslaufe zu erheben. Dieselbe Idee der sympathischen Kräfteübertragung findet sich in den Zauberriten allgemein. Bei Finsternissen will das Volk dem sich verfinsternden Monde dadurch zu Hilfe kommen, daß es ein gewaltiges Geschrei erhebt. Der den Mond bedrängende Drache soll vertrieben werden.

Ein sumero-akkadischer, also vorsemitischer Gedanke ist es, daß Gott auf Weltenthron und Schemel *sitze*. Die Semiten und türko-mongolischen Völker kannten als Nomaden den Begriff des Stuhles nicht. Die Sumerer kannten ihn — *kursî* —. Er gehörte zu der ihnen geläufigen Apperzeptionsmasse und sie konnten ihn daher auf das Verhalten des am Nordpole zu denkenden Gottes übertragen. Der Pol ist ja der ruhende Punkt des Weltalls. An diesem „sitzt“ Gott wie ein König, das Getriebe der Welt leitend.

An diese sumerischen Grundlehren knüpfen sich Trinitätsspekulationen (Ea — Marduk — Mummu: Weltenozean — Sonne — Licht und Wärme: Gottvater — Gottsohn — Hl. Geist), die zu allen Zeiten im Oriente wirkend geblieben sind.

Das Wesentliche im Verständnis dieser Astrallehren liegt darin, daß sie als die Formulierung einer Lichtlehre angesehen werden. Was die ältesten Kosmogonien von En-lil usw. haben sagen wollen, ersieht man aus den späteren, reicher entwickelten Systemen der alten und jüngeren Babylonier; denn wir haben eine psychologische Berechtigung, anzunehmen, daß die Grundgedanken seit alters dieselben geblieben sind. Die älteste Lehre galt als die Autorität und das von Gott Geoffenbarte und man wollte sie in den späteren Formeln immer wieder neu beleben, ohne von ihr abzuweichen. Daher hat sich die grundlegende Denkrichtung bis heute erhalten: die Lichtlehre.

Die Namen der Götter bezeichnen Gestirne, Planeten und Planetenphasen. Diese sollen jedoch nicht als Körper betrachtet werden, sondern als Träger göttlicher Kräfte und als Lichtmanifestationen. Sie erhalten Kraft und Licht von dem „verborgenen“ höchsten Gotte. Dieser muß demnach ein Lichtgott sein.

Die unendliche Mühe, die sich die Priester der alten Tempel gaben, um astronomische Beobachtungen zu machen und aufzuzeichnen, galt nicht den Sternen im naturwissenschaftlichen Sinne, sondern den Sternen, insofern sie die Offenbarer göttlicher Mysterien und des Weltlaufes sind, den man aus ihren Bewegungen errechnen kann. Licht ist das Ursymbol der Offenbarung. Offenbarung heißt Erleuchtung, Lichtmitteilung. Göttlich erschienen die Gestirne, weil sie leuchten, und deshalb sind sie Träger „göttlicher" Inspiration. Das Leuchtende ist göttlich und Gott ist das Licht.

Wenn wir in dieser Auslegung die ältesten, die sumero-akkadischen Göttertexte verstehen, wird uns die Weltauffassung des gesamten Orientes bis auf den heutigen Tag verständlich. Er bildet in der Struktur seiner Weltbetrachtung eine einzige Linie. Die tiefste Sehnsucht nach dem Lichte spricht sich in den ältesten Himmelslehren aus, und in dieser Sehnsucht darf man wohl die Freude nordischer Völker nachklingen hören, die sie erlebten, als sie, aus ihrem nebeligen nordischen Klima nach Süden wandernd, die sonnenbeglückten Fluren Persiens und Mesopotamiens erreichten.

B. Die astrale Schicht

Neben der Lichtlehre ist im vorderen Oriente eine zweite, durchaus bedeutsame Schicht zu unterscheiden: die astrale. Sie ist der Lichtlehre verwandt, tritt in ihr und neben ihr beständig auf, ist im Oriente endemisch, überall verbreitet und autochthon und kann daher nicht aus einer verhältnismäßig dünnen Bildungsschicht abgeleitet werden, wie sie die neuplatonische darstellt. Fast automatisch tauchen diese Gedanken immer wieder und ganz allgemein auf und müssen daher in der Volksschicht eine tiefe Wurzel haben.

Wie dieser große Vorstellungskreis im einzelnen ausgestaltet ist, kann hier nicht entwickelt werden. Es muß hier die Andeutung genügen, daß diese Schicht besteht und in welche Linien sie sich teilt. In den abstraktesten Spekulationen werden diese primitiv anmutenden Ideen wie ein Palimpsest sichtbar, z. B. bei ʿArabî, der die Zahl 19 als die Grundzahl des Kosmos berechnet. Man könnte folgende große Gruppen unterscheiden:

1. Die Vorstellung kosmischer Bewegungen, die das Leben des Makrokosmos ausmachen und von diesem auf das Leben

des Mikrokosmos, des Menschen, übertragen werden, z. B. die der Kreisbewegung der Sphären mit dem Auf- und Absteigen der Planeten, die die Vorstellung eines Kreislaufs auf das Menschenleben überträgt und die ethische Entwicklung als „ein Hervorgehen aus Gott und eine Rückkehr zu ihm“ deutet. Tritt diese Vorstellung in der Bildungsschicht auf, so ist sie wohl direkt vom Neuplatonismus entlehnt, und auch dieser wird sie aus dem Oriente übernommen haben wie Pythagoras die Zahlenlehre.

2. Die Vorstellung großer Zeitenzyklen, die durch die Konstellation der Gestirne in ewiger Gleichmäßigkeit herbeigeführt werden, die Berechnung von Weltperioden und die großzügige Konstruktion der Menschheitsgeschichte nach diesen ist ebenfalls astral. Nach jeder Periode muß eine Neuordnung der Verhältnisse erfolgen und diese muß durch einen Mann von durchgreifender Autorität gemacht werden. In dieser Weise hängen die Berechnungen der religiösen Neuordnungen, die z. B. die Šīʿa nach 12 oder 7 Prophetenzyklen eintreten läßt, mit dem alten Oriente zusammen. Im Ismailitentum ist dieses Bewußtsein ebenso lebendig wie im Babismus.

3. Die Idee des siebenstufigen Aufbaus von Himmel, Erde und Unterwelt, die sich in philosophischen Konstruktionen wie auch in populären Kosmographien findet, bildet ebenfalls einen Teil dieses Gedankenkreises.

4. Den breitesten Raum in dieser Gruppe nehmen die Zahlenspekulationen ein. Sie finden sich nicht nur in der Bildungsschicht, z. B. bei den Getreuen von Baṣra — hier wohl aus dem Pythagoräismus direkt oder indirekt entlehnt —, sondern auch in der breiteren Volksschicht, in der sie sich in Sektenbildungen — als Berechnungen theosophischer Weltgesetze, Zauberwesen, Wahrsagekunst und Sprichwort (s. unten) — zeigen. Die Wurzeln dieser endemischen und im Volke immer latent vorhandenen Ideen gehen als altes Kulturerbgut auf den alten Orient zurück. Gobineau und Browne, nach diesen Ethé und Andreas haben die Zahlenspekulationen des Babismus als ein klassisches Beispiel bezeichnet. Die Drusen bewegen sich in denselben Bahnen.

5. Aus diesen Grundlagen entstanden die vielberufenen Buchstabenspekulationen der Kabbala. Da die Schrift aus den Mondstationen abgelesen ist, die Verhältnisse des Himmels aber in Zahlen gemessen werden, haben die Buchstaben „natürliche“, ihnen von Ewigkeit her durch göttliche Welt-

ordnung zukommende Zahlenwerte, aus denen man die Zukunft berechnen kann und die das Wesen der Dinge enthalten. Die Bâbî-Sekte berechnete aus Koran 1, 1 die Zahl 19 als Grundzahl des Kosmos und hierarchische Zahl ihrer Religionsgründung. 5, 7, 12 bilden neben 3 die Hauptkomponenten solcher Berechnungen z. B. bei den Drusen.

Die Anwendungsgesetze solcher Weltanschauungsprinzipien sind im einzelnen verschieden, im letzten Grunde aber gleichmäßig, und der Gedanke des Parallelismus der Welten tritt immer deutlich zutage. Die Zahlen- und Buchstabenverhältnisse — in den Mondstationen —, die am Himmel vorgebildet sind, müssen auf Erden ihr Spiegelbild erhalten in der Gleichheit der Zahlenverhältnisse in irdischen Verläufen, und die Idee der Spiegelung des Göttlichen im Irdischen und Menschlichen, die in schiitischen und mystischen Kreisen lebt, dürfte ihre letzten Wurzeln in jener altorientalischen Grundvoraussetzung haben.

Was die Astrologie in der islamischen Kultur bedeutet, ersieht man daraus, daß man die Planeten als göttlich verehrte — als Träger göttlicher Kräfte oder gar als Götter — und Gebete an sie richtete[98]. Es gab einen eigentlichen Planetenkultus und dementsprechend eine Weltanschauung, in welche dieser als integraler Teil hineinpaßte. Sie mußte im schroffsten Gegensatze zum Islam stehen; denn der Sternkult bildet die religiöse Vorstufe, die der Islam zu überwinden berufen war. Die Theologen mußten sich also, aus dem Wesen ihrer eigenen Religion heraus und aus Selbstbehauptung, gegen die Astrologie wenden und gegen alles, was mit ihr zusammenhing, z. B. sogar die Geometrie, die als „religionsgefährlich" empfunden wurde. Diese Verhältnisse lassen uns einen tiefen Einblick in den Aufbau der islamischen Kultur und ihrer Verankerung in den vorgeschichtlichen Religionen tun.

Bardaʿî (915 †)[99] spricht daher im Geiste seiner Zeit, wenn er auf einen Prophetenspruch hinweist: „Wenn die Sterne erwähnt werden, so ziehet euch zurück" — unterlaßt es, euch dabei zu beteiligen —, und motiviert dies damit, daß man nicht mit den „heidnisch-unwissenden" Philosophen behaupten dürfe, den Sternen komme die Leitung der Weltgeschehnisse zu. In den Kreis der Philosophen sind hier auch die Dahriten und die „Weisen" des alten Orientes mit einbegriffen, die sich die Volkstradition und Gelehrtenüberlieferung nicht ohne

Astrologie — und zwar eine vormonotheistische, polytheistische — denken kann.

Die Zahlen- und Buchstabenspekulationen finden sich mit Gedankenmassen anderer Art aufs innigste verflochten, müssen aber, wenn man ideenanalytisch vorgeht, als eine „Philosophie“ für sich betrachtet werden; denn sie bedeuten eine Stellungnahme des Menschen zur Welt, einen Versuch, der Wirklichkeit denkend Meister zu werden und sogar das Leben nach ihren Prinzipien zu ordnen. Kultvorschriften und rechtliche Bestimmungen werden nach astralen Zahlen gegeben. In ihnen sieht man den Willen des Urwesens, der in den Sternen kundgetan ist, und er muß daher auch im Menschenleben zur Anwendung kommen, wenn dieses dem Willen Gottes entsprechend gestaltet werden soll.

Die astrale Zahl ist daher eine religiöse und heilige Sache, die das Wesen der Welt und die Weltleitungsgedanken der Gottheit wie eine Offenbarung enthält. Auf meiner Rückkehr vom Oriente traf ich auf dem Schiffe einen Behâ'î, der mich für seine religiöse Ueberzeugung gewinnen wollte. Auf meine Frage, wie er die Göttlichkeit des Behâ beweisen könne, gab er mir zur Antwort: Behâ hat einen Vorläufer gehabt, zwölf Apostel, sieben Diakone und siebzig Jünger. Folglich ist er der wahre Prophet.

Die Apostel dieser Religion empfanden sich als die Manifestationen der 12 Tierkreisbilder. Ihre Zahl wird jedoch mit der Planetenzahl zusammengefaßt, so daß 19 die heilige Zahl des Babismus wurde. 70 ist die Einteilung des Zodiakus nach der Fünfzahl, die ebenso wie die 9 heilig ist. Man sieht also in der Verwirklichung astraler Zahlen innerhalb sublunarischer Verhältnisse einen Beweis für die Gottgewolltheit und übernatürliche Ordnung dieser Dinge. Die *praeambula fidei*, also der Wahrheitsbeweis der Religion wird in dieser Weise als zwingend und überzeugend aufgefaßt.

Die Lehre von der „W i e d e r k e h r“, die das Schiitentum beherrscht, geht auf astrale Gedanken zurück. In den späteren Propheten und Imamen „kehren“ die älteren „wieder“, indem dieselbe Wesenheit verschiedene Gestaltungen annimmt. Wenn in den Gestirnen dieselbe Konstellation eintritt, müssen in der sublunarischen Welt dieselben Vorgänge und Dinge entstehen. Wenn demnach dieselbe Konstellation wieder eintritt, die in der früheren Periode den Propheten erzeugt hat, muß in der folgenden der w e s e n s g l e i c h e Prophet wieder

auftreten. Der Babismus „teilt tatsächlich diese Geschichtsauffassung“ und die Ḥurûfî-Sekte stimmt damit überein[100].

Die ganze islamische Ethik ist von der Idee des Kreislaufes beherrscht (*mabda' wa ma'âd*), des „Anfanges und der Rückkehr“, des Herniedersteigens der Seele aus der himmlischen Welt und ihres Wideraufstieges zu ihrer eigentlichen Heimat, dem oberen Himmel, wo Gott thront. Die gnostischen[101] und christlichen Parallelbildungen dieser Gedanken sind bekannt.

Wie sehr die astrologischen Vorstellungen auch dem griechischen Denken — seit Pythagoras und Platon — wesensverwandt sind, zeigt sich in den Theorien über die Musik seit Kindî und Fârâbî. Akfânî erwähnt dieselbe in seiner Enzyklopädie. „Es wird die Lehre aufgestellt, die Sinnenseele empfange durch die Melodien eine Einwirkung, die die Seele an ihre frühere Welt — die ihrer Präexistenz, die Ideenwelt — erinnere. Die Ursache dieser Reizwirkung soll in den wechselseitigen Beziehungen liegen, die zwischen den Melodien und den Bewegungen der Sphären obwalten.“

Die musikalische Theorie ist nach islamischer Auffassung eine Anwendung der Arithmetik auf die Töne, ebenso wie die Astronomie eine Anwendung der Geometrie auf die Bahnen der Sterne darstellt[102]. Daher zählte man die Vierheit der mathematischen Wissenschaften auf: I. 1. Geometrie, 2. Astronomie; II. 1. Arithmetik, 2. Musik. Der Zahlenwert der Töne steht nun zu dem der Planetenbewegungen in gesetzmäßiger Beziehung. Die Töne wirken auf die Pneumata = Lebensgeister des Menschen — *arwâḥ* — ein, indem sie diese bald „ausdehnen“ — dies erzeugt „Freude, Genuß, Edelsinn, Tapferkeit“ — bald „zusammenziehen“ — dies erzeugt ernste Stimmung, „Betrachtung über die letzten Dinge, sorgenvolles Insich-Gehen (*ihtimâm*, beim Gedanken an Tod und Hölle)“, — also in der Seele sei es eine weltfreudige, sei es eine weltabgewandte, gottzugewandte Stimmung hervorrufen. In den Pneumata werden demnach Schwingungen erzeugt, die denen der Planetenbahnen verwandt sind, und dadurch wird die Seele an die Sphärenwelt erinnert, die ihre eigentliche Heimat ist und in der sie in ihrem vorweltlichen Dasein lebte, und an die Zahlenharmonien, die sie damals durch die Sphärenbewegungen in ihr Wesen aufnahm. Die Idee, daß diese Erinnerung zugleich das Erkennen der Weltdinge sei, klingt hier nur von ferne an.

Akfânî fügt kritisch hinzu: „Diese Lehre ist vielleicht nur eine dunkle Anspielung (‚Rätsel, Allegorie‘); denn die Sphären stoßen nicht gegeneinander. Daher findet kein Schlagen (wie bei Saiteninstrumenten) statt und folglich kann auch kein Ton bei ihnen entstehen.“ Akfânî kennt also die Lehre, daß die Sphärenbewegung Töne erzeuge, er übersieht aber, daß hier nur der Parallelismus der Zahlenwerte die Einwirkung verständlich machen sollte.

Die Arithmetik und Geometrie erlangte durch okkultistische Spekulationen die Bedeutung, das Wesen der Dinge wiederzugeben. Jâqût spricht von der Geometrie des Euklid als einem Buche, in dem Figuren (Lehrsätze) enthalten seien, „die die bekannten und unbekannten Wesenheiten der Dinge bedeuteten“. Ibn Fâris[103] bekämpft die Griechen mit den Worten: In Grammatik, Poesie usw. „gebühre die Priorität den Arabern, nicht den Leuten, die die Erkenntnis der Wesenheiten der Dinge beanspruchen durch Zahlen, Linien und Punkte, deren Nutzen ich nicht einzusehen vermag und die noch obendrein eine Schwächung der Religiosität verursachen und Dinge, vor welchen wir Gott um Schutz bitten“. Unwillkürlich denkt man an die Zauberquadrate und Zahlenreihen der Wahrsager. Daher ist auch die religiöse Begründung der Abneigung gegen diese „Wissenschaft“ verständlich. Die Wahrsager standen mit den Gespenstern und Teufeln im Bunde und glaubten bei ihren Voraussagungen der Zukunft Allâhs Offenbarung entbehren zu können. Der Islam ist im Kampfe gegen die Religion der arabischen Wahrsager, der *kâhin*, entstanden und ist seinem Wesen nach eine Ueberwindung dieser vorgeschichtlichen Religion (als eine höhere Schicht der Entwicklung, die sich über diese ältere der *kâhin* legt). Die Polemik der Theologen geht also von einem richtigen Instinkt aus. Die Quadrate stellen eine Miniatur des Himmels dar, die Linien Sternenbahnen und Abgrenzungen der Himmelsgebiete, die Punkte und Buchstaben Sterne mit ihren Kräften. Wenn diese nun, wie es der ursprüngliche Gedanke ist, aus sich heraus die Geschicke der Welt bestimmen, haben wir eine dahritisch-atheistische Einstellung, ein Greuel für jeden Korangläubigen.

C. Die Sabier-Harranier

Die Sabier — auch Sabäer genannt — sind eine geheimnisvolle Religions- und Kulturform, die im Gesichtskreise der Theologen auftritt und dort folgende Gestaltung annimmt, deren Richtigkeit nicht untersucht werden soll.

Nach den einen stellen sie fünf Prinzipien auf, die ewig unerschaffen sind: Gott, die Weltseele (das Prinzip jedes Lebens), die erste Materie (*hajjûla*), das *aevum* (*dahr*) und das Leere. Die Dahriten nahmen nur das *aevum* als Prinzip der Welt an. Sie galten als Atheisten und werden oft von den Sabiern unterschieden.

Nach andern sollen sie die zwei Prinzipien: Licht und Finsternis = Gut und Böse als Grund der Welt angenommen haben. Danach wären sie den Zoroastrianern gleichzustellen.

Zudem „beten sie die Sterne an", und als die einzige Vermittlung des Göttlichen im Weltall galten ihnen die „himmlischen Tempel", die Sternbilder. Von diesen gehen die göttlichen Kräfte aus, werden durch die Planeten dem niederen Weltall zugeleitet und verteilt, so daß wir die dem Zauber zugrunde liegende Religion klar vor uns haben. Als den Weisen, der ihre Religion gegründet habe, bezeichnen sie Hermes. — In dieser Form lebten die Harranier getrennt von den Dahriten, mit denen sie nur teilweise gleichbedeutend sind, in den Vorstellungskreisen der Muslime fort[105].

D. Die Dahriten

In den Köpfen der islamischen Gelehrten spukt die „Sekte der Dahriten" — *dahr* = *zervan* = ewige Zeit = Himmelssphäre. Den eigentlichen Gedanken dieses Systems geben die Worte wieder: „Die Zeit und ihre Teile verursachen mit Notwendigkeit das Zusammentreten und die Trennung der Körperteile, ferner das Leben und den Tod usw.", d. h. alle Geschehnisse der Welt.

Diese Lehre muß einen großen Einfluß gehabt haben. Sie stammt aus der vormonotheistischen Schicht und wird als Atheismus empfunden; denn „die Dahriten nehmen keinen Gott außer dem *dahr* (dem *aevum*) an". Daher ist es zu verstehen, daß Lehren mit wirklicher oder nur untergeschobener atheistischer Tendenz als „dahritisch" bezeichnet werden, was für den Muslim den schlimmsten Vorwurf bedeutet. „Daß

die menschlichen Handlungen ohne handelndes Subjekt entstehen — vgl. Ǧâḥiz und Muʿammar —, ist Lehre der Dahriten". „Die Behauptung, im Weltall bestehen Dinge ohne Zahl und Grenze, diese seien anfangslos und sogar für die Gottheit unzählbar, ist eine dahritische Richtung" (bei Muʿammar)[106]. Wenn in den Sprichwörtern Auffassungen vorkommen, daß die Himmelssphäre aus sich ohne eine über ihr stehende Gottheit die Welt leite, so haben wir darin ebenfalls einen echt dahritischen Gedanken und zugleich den Nachweis, daß dieser im Volke noch lebendig ist. Die vorislamische, astrale und magische Schicht ist noch nicht völlig ausgemerzt.

Die Dahriten können nicht mit den Harraniern gleichgestellt werden, obwohl letztere oft Dahriten genannt werden. Dieser Name deckt keine abgegrenzte Schule, sondern ist eine generische Bezeichnung für die materialistisch-atheistische Denkrichtung. Wo immer in einer Richtung solche Züge auftreten spricht man von Dahritentum. Die Harranier nehmen einen höchsten Gott an (s. oben), sind demnach nicht schlechthin Dahriten.

E. Der Dualismus von Licht und Finsternis

Ein typisch persischer Gedanke ist der der Kontrarietät der beiden Reihen: Licht — Finsternis, gut — böse, gerade — ungerade usw.[107], deren Sinn besagt, daß ein Glied der einen Reihe nicht zu einem der anderen werden kann. Die Grenzen zwischen beiden sind absolut gezogen und können nicht überschritten werden. Der Dualismus ist nach diesem Schema bis in die einzelnsten Verhältnisse des Menschenlebens durchführbar und Freiheit des Willens wie Allmacht Gottes müssen sich manche Einschränkungen gefallen lassen.

Ein Mensch, der von Natur gut ist, kann nicht sündigen, und Gott ist unfähig, ihn in die Hölle zu stoßen usw. „Fast alle liberalen Theologen behaupten: Gott vermag einem Ungläubigen keine solche Gnade zu geben, daß er gläubig wird und den Himmel verdient. In der Macht Gottes liegt es nicht, etwas Besseres zu vollbringen als das, was er an den Menschen vollbracht hat. Die jetzige Weltordnung ist das Beste, was Gott vollbringen kann." Diese Theologen heißen daher die Magier des Islam, weil sie zur Erklärung des Bösen ein der Gottheit entgegenstehendes Prinzip logischerweise hätten aufstellen müssen, „Magier = Zoroastrianer", Dualisten[108].

So entsteht, wenn der Gedanke des Lichtes als eines siegreichen Prinzipes durchgeführt wird, ein Optimismus, wie ihn Leibniz aufgestellt hat: „Gott, der Weise, bewirkt nur das Ersprießliche und Gute.“ Diese Welt ist die bestmögliche. In der liberalen Theologie, die dem persischen Kulturboden erwachsen ist und der Šîʿa nahesteht, findet sich die Lehre[109]: „Gott erschafft das Gute und der Teufel das Böse.“ Bišr, durch diesen Dualismus abgeschreckt, gab zu, daß Gott auch ungerecht sein und das Böse bewirken könne. Diese Schwankungen zeigen uns lebhaft und überzeugend, wie der Gegensatz zwischen Dualismus und Monotheismus zum Austrag kam und daß sich noch manche Reste von Dualismus unter islamische Umkleidung flüchteten und verbargen.

F. Die Manichäer

Die dualistischen Lehren verkörpern sich in den Vorstellungen der islamischen Theologen in den Komplexen und Ideen, die unter dem Namen Mânî = Manes zusammengefaßt werden. Auch Bardesanes ist bekannt und die *mağûs* = Magier stellen dieselbe Gedankenwelt dar. Die Dualisten behaupteten, Licht und Finsternis seien beide gleich ewig, also aus sich unerschaffen bestehend, während die Magier — *moġ* = Feuerpriester — die Finsternis vom Lichte erschaffen sein ließen. Den Manichäern wird die Lehre von den konträren Reihen zugeschrieben, die die typische Denkform des Dualismus ist[110, 111]. Wo immer von „zwei ewigen Schöpfern“ die Rede ist, liegt dieses Motiv vor, dem ein anderes kosmogonisches Denken ebenso lebendig zur Seite gestanden haben muß, das die Welt aus einem einzelnen Prinzip sich bilden läßt, der Lichtmonismus (s. unten).

Dualistische Lehren finden sich ferner bei den Harraniern = Sabiern[112]. Gott kann nur das Gute wirken. Was es nur an Gutem, Reinem, Glück gibt, stammt von der Gottheit und ist beabsichtigt. Unglück, Böses, Unreines tritt durch Naturnotwendigkeit ein. „Das Böse[113] beruht auf der Materie, der Notwendigkeit und dem Zufall, im Menschen auf dem Leibe.“

G. Die Offenbarungsidee

Die Manifestationslehre ist der letzte Ausläufer einer Reihe, die mit den bildhaften Vorstellungen der Lichtausstrahlung als Gnadenvermittelung und Offenbarung beginnt und in den

abstrakt-metaphysischen von einem Wesen endigt, das im letzten Grunde aller Dinge der sichtbaren Welt verborgen ruht, doch unerreichbar, weil transzendent bleibend, und das sich mit sichtbar-körperlichen Gestalten umkleidet, um „erscheinen" zu können.

Die „Mitteilung" des Göttlichen ist eine Idee, die, der Lichtlehre entsprungen, sich in vielen Phasen entwickelt hat. Wenn die Diadochenkönige sich „Weltenheiland" — σωτήρ — und Gott — ϑεός — nennen, so könnte hier eine Art Manifestation schon angedeutet sein. Es ist jedoch näherliegend, an Emanationsvorstellungen zu denken: aus Gott fließt eine Substanz aus, die in dem Diadochen = Gott zum Träger der körperlichen Formen wird, indem Gott selbst in Weltferne bleibt. Eine Wesensgleichheit aller Dinge in der göttlichen Substanz liegt noch nicht vor.

Wenn die persischen und babylonischen Könige sich göttliche Ehren beilegen, so ist vielleicht eine göttliche Kraft gedacht, die, von der Gottheit ausgehend, im Könige wirkend wird. An eine Kraftausstrahlung ist wohl zu denken, nicht an eine Substanzemanation; denn der König ist nicht Gott, Gott ist aber für ihn eine Kraft- und Gnadenquelle. Der König betet ja zu den Göttern, um von ihnen Kräfte zu erhalten. Die Gottheit ist ihm übergeordnet.

Wenn Hammurabi vom Schamasch das Gesetz als Offenbarung erhält, so liegt hier wiederum eine andersgeartete Idee vor. Die Weisheit, mit der der König die Länder regieren soll, empfängt er von dem Gotte. Das Wissen wird ihm „geoffenbart"; denn die Gottheit „kennt den Sinn jedes Dinges". Sie leitet die Geschicke am Himmel, und da das Erdenbild dem Himmelsbilde entsprechend gestaltet werden soll, muß der Himmelsgott seine Weisheit dem irdischen Könige mitteilen, damit er die himmlischen Verhältnisse auf Erden nachbilde.

Alle diese Ideen sind im letzten Wesen verwandt. Sie besagen ein Mitteilen des Himmlischen an die niedere Welt und gehen auf das Bild der Ausstrahlung zurück.

Sonach hat man ideenanalytisch verschiedene Phasen dieser Grundideen zu unterscheiden, die ebensoviele Philosophien bedeuten, weil sie Weltanschauungen sind, die Beziehung des Irdischen zum Himmlischen behandeln, das Weltall in einem Blick zusammenfassen und dadurch eine der jedesmaligen Zeit entsprechende „Synthese" der Grundgedanken über das All

geben. Diese verschiedenen Phasen, die zunächst eine zeitliche Reihe bilden, haben sich nicht abgelöst und ersetzt, sondern bestehen heute noch nebeneinander. Das Aeltere blieb neben dem Neuen jedesmal bestehen.

Es sind demnach folgende Phasen und Typen der Gedankenbildung zu unterscheiden:

1. Die Offenbarungsvermittlung: Schamasch gibt dem irdischen Könige die Gesetze; allgemeiner gefaßt wird daraus der Begriff

2. der Gnade: jeder Einzelmensch empfängt von der Gottheit Erleuchtung und Hilfe auf sein Gebet hin.

3. Die Kraftausstrahlung von der Gottheit gibt dem Könige seine übermenschliche Autorität, die als Macht, Majestät, im Bilde des Glanzes gedacht wird; die Lichtmotive bleiben immer wirkend.

4. Die Emanation ist eine Ausstrahlung göttlicher Substanzen wie Lichtteilchen in die niedere Welt; auch die ideenartigen Wesenheiten werden von dort nach hierher, von den himmlischen, lichtartigen Kräften in die sublunarischen Materien emaniert, wobei das Himmlische, Göttliche in Erdenferne bleibt.

5. Die Manifestation ist ein Prozeß in einem theozentrischen Systeme: Gott als die allen Dingen gemeinsame Ursubstanz umkleidet sich mit materiellen Gestalten, um „erkannt“ zu werden.

Die Lichtlehre ist in allen diesen Typen der Grundton. Das verborgene, unnahbare Licht will sich der sublunarischen Welt mitteilen. Dies geschieht durch 1. Lichtübermittlung = Offenbarung, 2. Kraftverleihung = Gnade, 3. Kraftausstrahlung, abgeschwächt bis zum „Königtum von Gottes Gnaden“ als Rechtsvermittelung von Gott gedacht, 4. Emanation = Substanzausstrahlung — im neuplatonischen Systeme typisch gestaltet — und 5. Manifestation[114].

H. Die Manifestationslehre

Der typische Inhalt der persischen Gedankenformung ist die Manifestationslehre. Sie tritt als das Zentrum vieler islamischer Kreise hervor. Šîʿa, Drusen, Jezîdî, Mystiker zeigen sie in den grellsten Farben. Bei den letzteren wird sie manchmal mit dem Nirvanagedanken zu einer neuen eigenartigen Kultursynthese verschmolzen. Auch in den Raum

der orthodox-islamischen Formeln ist sie eingedrungen und bildet hier die Vorstellungen des Lichtes Muhammeds, aus der alle Propheten ihr Wesen entlehnt haben, der „weißen Perle"[115], aus der die Weltdinge entstanden sind, und dem Motive, das Gott für seine Schöpfung gehabt hat. Es findet sich in dem bekannten Prophetenspruche, der besagt, daß Gott *erkannt* sein wollte und deshalb die Welt erschaffen habe.

Dieser letzte Satz enthüllt zugleich die tieferen Schichten dieser Lehre. Es ist ein Lieblingsgedanke des Orientes, daß Gott nicht nur vor der Schöpfung unerkannt war, sondern auch nach derselben direkt nicht erkennbar ist. „Unser ganzes Wissen von Gott ist, daß wir einsehen sollen, daß wir nichts von ihm wissen können." Gott ist verborgen, aber sein Wesen ist zugleich Licht. Dieses will sich anderen mitteilen. Seine Natur erfordert dies. Daher will er sich manifestieren. Er ist das in den Tiefen des Himmelsblaus verborgen gedachte Urlicht. Es muß mittlere Hypostasen bilden, da es direkt nicht mit der niederen Welt in Verbindung treten kann. Dadurch werden die obersten Hypostasen des Logos und des Hl. Geistes notwendig (s. die Drusenlehre) und die niedrigeren Hypostasen, d. h. Manifestationsformen der Propheten und Heiligen. Nicht nur ʿAlî und die Imame seines Stammes, sondern auch die großen Mystiker wie abû Saʿîd ibn abîʾl-Ḫair, Bisṭâmî, Ǧunaid, Ḥallâǧ und im vergangenen Jahrhundert der persische Bâb und seine Nachfolger Ṣubḥ-i-ezel = „Morgenröte der Ewigkeit" und Behâʾullâh = „Glanz Gottes" sind „Verschleierungen" Gottes und tragen Logosmotive[116]. Die Manifestationslehre ist die Ausgestaltung eines Licht- oder Sonnenaufgangsmythus (s. die *mystische* Manifestationslehre). Schon die liberale Schule des Bakrîja († 820) hatte diese *doketistischen* Auffassungen aufgestellt in der Lehre vom Erscheinen Gottes im Jenseits, und in der von dem „Sprechen Gottes" treten sie ebenfalls deutlich zutage. Dieses kann nur „ein Erschaffen von Lauten in einem außergöttlichen Substrate sein", eine allgemein geltende liberale Ansicht.

Das Wesen der Manifestationslehre zeigt seinerseits verschiedene Schattierungen. Die Mittellinie bleibt aber deutlich gezeichnet. Sie bewegt sich *zwischen* dem 1. *ittiḥâd*: Gottes Natur „vereinigt sich" mit der geschöpflichen zur Einheit *einer* Person (Zwei-Naturen-Vereinigung, Dyophysitentum), 2. *ḥulûl* = Gott „wohnt" in dem geschöpflichen Substrate wie eine Teilsubstanz in einem Ganzen, das als System von Teil-

substanzen gedacht ist (Inkarnationslehre), vielfach in antichristlicher Polemik verdreht zu der Formel: Gott ist Akzidens in einem geschöpflichen Substrate und 3. *faiḍ* = Emanation: Gott läßt göttlich-geistige Stoffe aus sich ausströmen, die zu Weltdingen werden oder einen Bestandteil derselben machen.

In dieser dritten Form ist Gott in Weltferne. In den ersten zweien ist Gott der Welt nahe gekommen, bleibt aber noch substanziell von ihr getrennt. In der Manifestation ist Gott substanziell mit der Welt vereinigt, ja die Welt wird zur Scheinwelt. Diese Form scheint jedoch eine extreme zu sein. Der indische Pantheismus wird hier in irgendeiner Form seinen Einfluß ausgeübt haben. Die Imamiten unterscheiden selbst Gemäßigte und „Uebertreiber“[117]. Wer ʿAlî als Gott, als Allâh, anbetete, war ein „Uebertreiber“. Wer eine mildere Formulierung fand, galt als gemäßigt. Manifestationen des Logos, anderer himmlischer Potenzen, teilweise Wesensübereinstimmung mit Gott, Wesensähnlichkeit mit ihm, die Stellvertretungsidee = die Kalifatsidee, auch wohl Emanationsvorstellungen und Kräfteübertragungen von Gott mögen die Stufenfolge der „gemäßigteren“ Manifestationslehren gewesen sein. Ihr eigentlicher Typus ist aber der der Verschleierung Gottes und des Sichtbarwerdens Gottes durch diese Verschleierung, da nur sein gemildertes Licht den Augen der Geschöpfe faßbar ist. In der „Verschleierung“ ist Gott der Träger der ihn verschleiernden Gestalt.

Es bleibt die Aufgabe der genaueren Erforschung dieser geschichtlich so bedeutsamen und als Weltanschauungen so eigenartigen Bildungen, die Spielformen dieser Vorstellungen im einzelnen zu umschreiben.

In diesem Systeme stellt sich das Weltwerden als ein Sich-Kundgeben Gottes dar, und dies geschieht dadurch, daß Gott sich umhüllt, Schleier anlegt, damit die Geschöpfe nicht durch seinen Glanz geblendet werden, wenn dieser unverschleiert hervorbräche. Gott will sichtbar werden und schafft daher eine Welt, in der die Fülle seines Lichtes nicht mehr konzentriert, sondern ausgebreitet und mit Finsternis gemischt ist.

Von einer „Emanation“ ist in diesem Gedankenkreise keine Rede. Freilich verbindet er sich leicht mit Emanationsgedanken; aber das wesentlich verschiedene ist wissenschaftlich zu trennen. Das „Ausfließen“ — *faiḍ* — aus Gott ist ein

anderer Gedanke als das „Offenbarwerden" — *tağallî* — Gottes. In diesem Systeme verhält sich Gott wie der Mittelpunkt der Welt, in jenem wie die Quelle und der fernliegende Ausgangspunkt.

In der Manifestation ist Gott selbst der Träger, die Substanz des Wesens, in dem er sich manifestiert. Wenn der Imam spricht, so ist es Gott selbst, der in ihm als der Sprechende auftritt. Ḥallâğ kann daher sagen: „Ich bin Gott"; denn derjenige, der in ihm diese Worte ausspricht, ist die Substanz Gottes. Von ihr, nicht von dem Schleier, den sie umgelegt hat, gehen die Handlungen der Manifestationsform aus, und in demselben Sinne kann ʿAdî, der Heilige der Jezîdî[118], sagen, die Kaʿba möge kommen, um den heiligen Umlauf um ihn selbst zu machen, anstatt daß er den Umlauf um die Kaʿba mache. In der Emanationslehre ist die Substanz Gottes weit entfernt von der emanierten Welt, und daß sie Träger der Dinge sei, ist eine fernliegende Vorstellung.

Wenn die ganze Welt nun der Ort der Manifestation — *maẓhar*[119] — ist, liegt nicht nur ein theozentrisches — im Gegensatz zu dem theoperipheren der Emanationssysteme —, sondern auch ein monistisches Weltbild vor, das sich mit brahmanisch-buddhistischen Ideen sehr gut und harmonisch verbinden kann. Die wissenschaftliche Analyse hat jedoch beide auseinander zu halten, wenn auch synkretische Systeme beide Gedankenreihen in eins setzen.

Ueberblickt man diese Weltanschauungsentwicklung durch die Jahrtausende, so hat sich das Bild nicht unwesentlich verschoben, und zwar von einer Weltanschauung der Gottesferne zu einer theozentrischen. Die älteste ist die von einem unendlich fernen göttlichen Urlichte. Dies muß sich seiner Natur nach mitteilen, offenbaren, „ausstrahlen", ohne daß die Substanz Gottes = des Urlichtes dadurch der Welt nähergerückt würde. Diese Idee verstärkt sich zu der der Kraftaussendung und Emanation, und durch diese tritt die Substanz Gottes in Vermischung mit der Welt. Gott kommt der Welt „näher". Diese Vorstellung steigert sich zu der Idee von der Einheit der göttlichen und weltlichen Substanz. Hier liegt keine „Mischung" zweier Substanzen mehr vor, sondern die Aufstellung einer Substanz, an der die Weltdinge die Akzidenzien sind. Diese Substanz ist das „verborgene Licht" geblieben, das sie vor Jahrtausenden zu Anfang der Entwicklung dieser religiösen Vorstellungen in primitiver Form war.

Sie will sich daher „mitteilen“, „offenbaren“, „sichtbar werden“. Dies vollbringt sie aber nicht, indem sie „aufleuchtet“ oder „aus sich Lichtsubstanzen“ emanieren läßt — dies würde eine Gottesferne voraussetzen —, sondern indem sie sich „umkleidet“ mit materiellen Hüllen, die das „verborgene Licht“ sichtbar werden lassen. Eine Evolutionslehre ist aus der Emanationslehre geworden.

Trotz *derselben* Grundanschauung wird das Weltbild von einem theoperipheren zu einem theozentrischen, indem das Denken von einem naiv-bildlichen zu einem metaphysisch-abstrakten sich umgestaltet, wobei der östliche Einfluß indischen Denkens nicht übersehen werden darf. Die Immanenz der Ursubstanz im Weltall und allen einzelnen Weltdingen ist aber ein philosophisch so bedeutsamer Gedanke, der von einer so hohen spekulativen Begabung zeugt, daß er in der Kulturgeschichte an die erste Stelle zu treten hat und das Verständnis östlicher Religionsbildungen recht eigentlich erst ermöglicht. Sein Grundzug läßt sich so wiedergeben: Gott ist das in den *Tiefenschichten des Wirklichen verborgene Urlicht*. Er scheint durch die Dinge als seine Offenbarungsformen hindurch und wird in den Vollkommensten, den Propheten und mystischen „Polen“, am meisten sichtbar. Die Welt ist ein Schleier der Gottheit.

J. *Der Lichtmonismus*

Neben dem Dualismus: Licht-Finsternis hat ein Lichtmonismus bestanden und war im orientalischen Denken wirksam, wenn auch nur sehr wenige greifbare Spuren von ihm nachweisbar sind. Abgesehen vom Jezidentume, das die typische Ausgestaltung des Lichtmonismus ist, sind solche Spuren heranzuziehen, die den Logos wie auch das Böse umfassend und bewirkend hinstellen, indem der Logos trotzdem als Prinzip des Guten geltend bleibt. In dem Systeme vom Idealmenschen ist dies der Fall, ebenso wie in der drusischen Lehre. In diesem ist der Logos einmal gefallen[120], hat sich aber wieder Gott zugewandt und bleibt der *heilige Logos*. Das Bild der Sonne, die sich aus ihrer Winterphase wieder zu neuem Aufstiege erhebt, ist hier doktrinär-religiös in Hypostasen wiedergegeben. Der Logos als Idealmensch (s. den gnostischen Denktypus) umfaßt auch die Gebiete

des unvollkommenen Seins: Sünde, Finsternis, ohne dadurch von seiner Heiligkeit zu verlieren. Die Sünde ist ja eine Seinsform, die mit Mangel behaftet ist, die aber als Sein Licht und Gutes bedeutet. Das Sündhafte besteht in einer Privation. Diese haftet am Sein, am Positiven, — eine echt jezidische Lehre.

In den übrigen Manifestations- und Lichtlehren wird das Licht oft so einzigartig betont, daß man versucht ist, eine Schicht des Lichtmonismus in ihnen wirkend zu sehen. Die ideengeschichtlichen Untersuchungen sind jedoch noch nicht einmal begonnen worden, die diese Frage sachgemäß anfassen.

Der Lichtmonismus geht wahrscheinlich von der Mazdak-Lehre aus. Die Ansichten der islamischen Quellen über sie enthalten aber nicht das Erwartete. Sie stellen die Mazdakiten als Dualisten dar: „Das Licht wirkt planmäßig, die Finsternis blind. Die Vermischung beider ist Zufall. Es gibt drei Elemente: Wasser, Feuer, Erde." — Dem Zoroaster schob man die Lehre zu, die Finsternis sei nur eine Privation des Lichtes[121], und den Magiern, die Finsternis sei aus dem Lichte (wie ein abgeschwächtes Licht, der Schatten) entstanden. Der Gedanke eines einzigen Grundelementes klingt deutlich an und liegt vielleicht auch in der ewigen, aus sich bestehenden Hyle der Sabäer, die mit der bekannten geistigen Materie späterer Spekulationen (*habâ* und *ʿamâ* bei ʿArabî) identisch sein dürfte, da sie aus sich schöpferisch gewesen zu sein scheint. Sie ist aktive Lichtmaterie.

Der Libertinismus — *ibâḥîja*[122] —, der den Mazdakiten immer vorgeworfen wird, dürfte weltanschaulich im Lichtmonismus wurzeln. Es gibt keine bösen Handlungen. Die Dinge sind Lichtwesen und deshalb gut. „Alle Menschen seien Brüder in Hab, Gut, den Frauen und andern Genüssen". Trotz solcher Nachreden erkennt man an[123], daß sie eine ethisch bessere Lehre als die ursprünglichen Magier aufgestellt haben! Der Gedanke an eine gewisse „Heiligkeit" aller Dinge scheint vorgelegen zu haben.

Wie gewaltig Lichtmonismus und die wesensverwandten persischen Manifestationslehren auch auf die politische Gestaltung des Islam einwirkten, hat die Geschichte der Šîʿa gezeigt. ʿAlî wurde von der persischen Partei zu ihrem Träger gemacht, indem diese Partei die mekkanischen Familienstreitigkeiten benutzte, um sich eine Gestalt zu suchen, die sie

zum Gegner der arabischen Herrschaft und der Omajjaden, später der Abbasiden und noch später der türkischen Sultane stempeln konnte. Eine ganz eigenartige Staatslehre entsprang ihr, die zweifellos auf altpersische Traditionen zurückführt. Es ist nicht allein der Neuplatonismus, der hier in Frage kommt, sondern an erster Stelle der persische Gedanke, der sich allerdings mit neuplatonischen Bestandteilen aufs engste verbunden hat. Aber eine abstrakt philosophische Richtung und Ideenwelt hätte keine solche politische Revolution hervorrufen können, wie sie sich in den Manifestationslehren der Imamidee ausspricht, wenn diese Gedanken nicht im persischen Volke aufs tiefste verankert gewesen wären, d. h. nicht auf altpersische Lichtlehren Bezug genommen hätten. Karmaten, Ismailiten, Fatimiden sind die Namen, die die großen Revolutionen der älteren Zeit besagen. In der Šiʿa haben noch heute diese Lichtlehren ihre Ausprägung auf altpersischem Gebiete, ihrem ursprünglichen Quellgrunde.

Die ganze Geschichte des Islam ist voll von diesen Bewegungen und ihre Geschichte schreiben bedeutet fast, die Geschichte des innerpolitischen Islam schreiben. Nicht die philosophischen Theorien sind Ursache jener politischen Bewegungen, sondern die tief im ganzen Volke lebenden typischen Ueberzeugungen und Denkweisen sind Träger sowohl jener politischen Revolutionen als auch jener philosophischen Spekulationen, die nur ein kleiner Exponent jener Volksüberzeugungen von den periodenweisen Manifestationen des Urlichtes sind. Die Formeln des alten Islam haben diesen Volksglauben nicht erschüttert, sondern dieser unausrottbare Volksglaube hat den Islam umgestaltet, dessen Formeln beibehaltend, sie aber mit andern Geiste erfüllend, d. h. ihren tieferen Sinn (*bâṭin*) klarlegend. Noch heute lebt er im Babismus.

K. Die Lichtlehre des Suhrawardî (1191 †)

Die persische Richtung, die die Lichtlehre metaphysisch weiterbildet, gestaltet den Begriff des Lichtes zu dem des Seins um, um einen Grundgedanken des Philosophierens zu gewinnen; denn alle letzten Grundgedanken der Systeme sind Formen der Seinsbegriffe. Das Bild vom Lichte als metaphysischem Sein (auch dem Geiste gleichgesetzt) wird beständig ausgeführt. Dies berührt sich mit der Mystik, und so

bildet diese Richtung ein Mittelglied zwischen Philosophie und Mystik, darin die Einheit der Kultur herstellend. Suhrawardî[124] ist sowohl Philosoph wie Mystiker; aber er ist zugleich weder das eine noch das andere, eine Mittelschicht für sich bildend.

Auch das christliche Mittelalter hat diese poetische Wendung des philosophischen Denkens erlebt. Sie nimmt dort naturgemäß eine rein neuplatonische Färbung an, was uns aber über ihren letzten persischen Ursprung nicht täuschen darf. Die Schule Albert des Großen pflegt diese ältere Ueberlieferung. Ulrich von Straßburg entwickelt eine Lichtmetaphysik, ebenso Witelo, ein Schlesier. Das Heimatland dieser Vorstellungen ist naturgemäß der Orient, die Länder „der aufgehenden Sonne". Die Innigkeit der Verbindung neuplatonischen und persischen Denkens zeigt sich in der Selbstverständlichkeit, mit der die Idee der Mischung von Sein und Nichtsein, die sich als Welt darstellt, der Lichtlehre und Weltwerdung aus dem Lichte von Suhrawardî gleichgestellt wird.

Wenn man Suhrawardî liest, hat man zunächst den Eindruck, als habe er die Elemente der Aristotelischen Gedankenbildung, obwohl er dessen formale Lehren bekämpft, in eine poetische Terminologie übertragen, die mit den Motiven von Licht und Finsternis arbeitet, und auf diese Weise die philosophischen Inhalte nur bildlich umschrieben. Dann wäre Suhrawardî keine eigene Richtung, sondern nur ein poetischer persizierender Abzweig der griechischen. Dies wäre jedoch eine unzutreffende Beurteilung; denn sein System hat einen eigenen Grundgedanken und die Lagerung seiner Schichten ist die, daß sich in den Motiven der Lichtlehre eine gedankliche Grundlage ausspricht, zu der hellenistische Lehren wie etwas Sekundäres hinzutreten. Letzteres bildet die Verkleidung eines Eigenartigen. Dieses ist das Primäre und Wesentliche.

Sein überall auftretender Kampf gegen die Peripatetiker zeigt, daß sein Denken im Grunde einen andern Wert beansprucht als den, eine poetische Spielform des Griechentums zu sein. Zentral ist für ihn zunächst die Frage: wie ist seine Hyle beschaffen? Sie ist keine Substanz, die einen Träger von Dispositionen darstellt, — ist nicht die physische Materie des Aristoteles, sondern bildet dessen metaphysische weiter. Sie ist ferner nicht eine Hypostasierung des Begriffes der Mög-

lichkeit und Veränderlichkeit, wie die neuplatonische Hyle. Sie ist vielmehr reine Negation, ohne daß diese eine Potenzialität einschlösse, also nicht eine Privation an einem Substrate. Es liegt vielmehr ein reiner Lichtmonismus vor, um den sich die griechischen Termini wie ein Gewand herumlegen.

Die Welt besteht in Konkretisierungen des geistigen Lichtes. Je mehr sich dies von seinem Urquell entfernt, um so schwächer wird es und um so mehr tritt die Privation der ursprünglichen Fülle in ihm auf. Dieser Mangel wird in den tieferen Stufen des Seins kompakt und formt sich zur tastbaren Materie um. Aus der Privation des Lichtes wird etwas Greifbares, die Körperwelt, ohne daß eine vom Lichte wesentlich verschiedene positive Substanz aufträte und zur Geltung käme.

Das Licht ist das aus sich Evidente, das dem körperlichen und geistigen Auge Sichtbare, also das Sein, Wesenhafte, Erkennen, Geistige, das sich in einen Begriff fassen läßt, Unausgedehnte. Mit der stufenweise sich vom Urquell entfernenden Emanation schleicht sich ein Ausfall dieser Wesensbestimmtheiten ein. Es tritt dabei als Resultante der Entfernung von Gott — nicht etwa als selbständige Substanz — etwas wie Nichtsein, Unwesenhaftes, Nichterkennen, Ungeistiges, begrifflich Unfaßbares, Ausgedehntes auf, das in die reinen Lichtstrahlen eindringt, sich mit ihnen vermischt und so die tastbare Körperwelt bildet. Die Hyle ist daher auch Ausdehnung, die als ein Mangel aus dem Punktförmigen des Urlichtes entsteht. Alles, was an den Körpern Wirkliches und Positives vorhanden ist, z. B. ihre Substanz, ist etwas Geistiges, Lichtartiges. Nur das Unvollkommene an ihnen — als solches gilt das Körperartige, Kompakte, Ausgedehnte — ist Hyle und Abfall vom Lichte.

Die Dinge der uns umgebenden Körperwelt sind Kristallisationen, Konkretisierungen des Lichtes, die sich aus einem Mangel an innerer Seinsfülle des Lichtes herausgebildet haben, ohne daß eine neue, finsternisartige, positive Substanz hinzugetreten wäre. Wirklich ist nur das Licht. Die Finsternis ist kein Positives, kein Licht.

Die Gottesbeweise Suhrawardîs lassen uns einen Einblick in diese Gedankenformung tun. 1. Der Beweis aus den Akzidenzien ist originell. „Das akzidentelle Licht bedarf eines andern, um wirklich zu werden, ist daher kontingent.

Es stammt nicht aus der ‚dunklen' Substanz, dem Körper; sonst müßte es mit ihm als Wirkung einer adäquaten Ursache immer verbunden sein. Der Verleiher des Lichtes — des Daseins — an alle Körper ist also nicht deren Wesenheit noch irgendein Körper."

Wenn die „dunkle" Substanz aus sich und dann mit wesenhafter Notwendigkeit Ursache des Lichtes, d. h. des Daseins der Körper wäre, müßten diese immer bestehen. Wir sehen aber Körper zugrunde gehen, das Dasein verlieren. In ihrem Wesen ist das Dasein also nicht gegeben. Zudem wäre die Wesensgleichheit zwischen Ursache und Wirkung aufgehoben, wenn das Dunkle das Licht bewirken könnte, d. h. der Körper das Dasein. Dieses ist vielmehr ein Akzidens, ein akzidentelles Licht. Es ist manchmal vorhanden, manchmal nicht, bedarf demnach eines andern, um zu werden. Die Körperwesenheit kann nicht die gesuchte adäquate Ursache sein. Dieser Andere ist ein Wesen, dem das Licht, d. h. das Sein· auf Grund seiner Wesenheit und daher mit Notwendigkeit zukommt, Gott.

2. Dieser Form des Kontingenzbeweises steht der aus den Dimensionen nahe. „Die Differenzierungsmomente der Körper, die Dimensionen, sind etwas zu ihnen Hinzutretendes, das im Wesen des Körpers nicht mit Notwendigkeit gegeben sein kann." Es muß demnach von außen zu ihm hinzutreten. Ein Ordner muß im Weltall sein, der den Dingen „Maß und Zahl" verleiht, der Weltenbaumeister, Gott.

3. Der Ursachenbeweis wird in derselben Weise geführt. Das Wesen des Körpers gibt den Körpern nicht ihre Dimensionen und „ebensowenig verursacht ein Körper den andern". Beide weisen also auf eine Ursache hin, die von der Finsternis — dem Körper — wesentlich verschieden sein muß. „Das ursächliche Wirken ist ein Vorgang oder eine Wesenheit, die ihrem Sein nach Licht ist und nicht vom Körper gewirkt werden kann, wie ja auch das Disponieren und Abgrenzen der Körper nicht von der Finsternis ausgehen kann" (Beweis 2).

Die im Mittelalter so heftig umstrittene Frage nach der Möglichkeit einer unendlichen Kette von Dingen, Ursachen wird von Suhrawardî behandelt. „Sollte das reine Licht von einem andern verursacht werden, so kann diese Kette der Ursachen nicht ins Unendliche verlaufen. Eine Kette von systematisch geordneten Dingen — Thomas: eine *series causarum per se* — kann nicht ohne erstes Glied sein,

wohl aber eine *series causarum per accidens.* Daher muß man zu einem ersten, durchaus unkörperlichen, in sich bestehenden Lichte gelangen, hinter dem kein anderes Licht mehr vorhanden ist."

Die neuplatonischen Gedankengänge des Einen und Vielen lassen sich in diesen Lichtmonismus hineinflechten. „Gott ist in allen Beziehungen einfach. Deshalb kann aus ihm nur eine Wirkung direkt hervorgehen. Das erste Sein, das aus Gott hervorgeht, ist reines Licht. Es enthält in sich eine finstere Seite, durch die es sich von dem ersten Lichte unterscheidet." Aus diesem ersten Verstande, dem Nus, ergeben sich in verschiedenen Vollkommenheitsstufen die Geister, d. h. die Lichter der himmlichen Welten. Diese sind zugleich die „Talismane", die Archetypen, die subsistierenden Arten der irdischen Dinge, die, auf die niedere Welt wirkend, dort die Individuen der entsprechenden Arten in materiellen Gestaltungen hervorbringen, eine Neuformulierung der Platonischen Ideenlehre.

Eine Kuriosität Suhrawardîs ist es, daß er den Vorgang des Sehens magisch-mystisch „erklärt". „Das Sehen besteht nicht in der Einprägung eines optischen Bildes, was Aristoteles lehrte, noch in dem Hervortreten eines Sehstrahls aus dem Auge (Empedokles) — die zumeist herrschende Ansicht —, sondern in der Opposition der Lichtquelle zum Auge, die ein Erleuchten bewirkt" — daher der Name: Philosophie der Erleuchtung — *išrâq* —.

Das System Suhrawardîs ist eine Manifestationslehre und es ist verständlich, wenn Šîrâzî (1640 †) es als dem seinigen wesensverwandt empfindet; denn das seinige ist ebenfalls eine Manifestationslehre, eine solche des Seins. An Stelle des Lichtes setzt er den symbolfreien Ausdruck: Sein. Sachlich ist sein System identisch mit dem Suhrawardîs.

Dieses tritt ferner bewußt in die große Entwicklungslinie, die von Zoroaster zu den schiitischen Manifestationslehren führt. „Auf den Voraussetzungen der alten Perser bauten die Philosophen der Erleuchtung ihr System auf. Die Perser lehrten zwar das Dasein zweier Prinzipien, des Lichtes und der Finsternis. Damit bezeichneten sie jedoch nichts anderes, als das notwendige und das kontingente Sein; denn das Licht vertritt die Stelle des notwendigen Seins und die Finsternis die des kontingenten. Sie lehrten nicht: das erste Prinzip des Weltalls ist eine Zweiheit: Licht und Finsternis. Eine

solche Behauptung stellt kein vernünftiger Mensch auf, der den normalen Gebrauch seiner Vernunft erlangt hat, geschweige denn die berühmten Philosophen Persiens." Šîrâzî bestätigt: „Suhrawardî erweckte deren Philosophie — die des Zoroaster — zu neuem Leben und harmonisierte sie mit der der Griechen." Die Energie, mit der hier der Dualismus abgewiesen wird, zeigt uns, daß Suhrawardî sein System als Monismus erlebte und daß es mit der Lehre des Mazdak und der Jezîdî, auch mit dem Monismus der liberalen Mystiker identisch sein dürfte. Ihre *ḥaqîqa*-Lehre (s. unten) kleidet sich gerne in die Termini der Lichtlehre.

Zugleich stellt Suhrawardî seine Lehre in den Kreis der ismailitischen Propaganda, die für die Aliden als Manifestationsformen der Gottheit eintrat. Er mußte daher als politischer Unruhestifter angesehen werden, und ihn ereilte dasselbe Los wie Ḥallâǧ. „Das Dasein des Weltalls setzt die Ordnung voraus und diese beruht auf den theologisierenden Philosophen, die religiöse Gesetze aufstellen. Aus diesem Grunde muß die Erde immer einen Philosophen aufweisen, von dem die richtige Leitung ausgeht." Dies ist die Lehre des schiitischen Imams und des mystischen „Pols" — *quṭb* —. Er kann das Gesetz Muhammeds abrogieren, da er die Manifestation Gottes ist.

Durch alle Schichten der islamisch-persischen Kultur hindurch ziehen sich die hellen Linien dieser Denkweise der Lichtphilosophie. Die Mystik lebt von diesen Bildern und sie müßte ihrem Inhalte nach in diesem Kapitel über das persische System behandelt werden. Ihre Denkweise kann aber auch als Gefühlsphilosophie = Mystik gelten und sie bezeichnet sich selbst als solche. Daher ist es vorzuziehen, sie in diesem Kreise darzustellen (s. unten).

Suhrawardîs Lehre ist eine Philosophie des „notwendigen Seins" und dieses ist zugleich das wirkende, wie das Licht auf Grund seines Wesens wirkt. Sie will dabei die beiden großen Methoden des philosophischen Denkens, die Induktion mit der Deduktion, die Empirie mit der Intuition und dem Apriori vereinigen. „Dieses unser Buch", so sagt Suhrawardî, „ist für diejenigen bestimmt, die sowohl die mystische Theologie — die auf Visionen und Intuitionen beruhende — als auch die wissenschaftliche Forschung nach der streng logischen Methode des Aristoteles suchen; denn es enthält beide Arten der Weisheit."

Šîrâzî läßt es sich nicht nehmen, an bezeichnender Stelle im Kommentare[125] sein eigenes System darzustellen: „Die individuellen Wesenheiten sind gleichbedeutend mit dem Dasein. Die Intensitätsunterschiede finden in den Aktualitäten der Daseinsformen statt, nicht in den Wesenheiten, die rein logische Begriffe sind.“ Nach seinen Worten ist nun aber Sein gleich Licht. Folglich sind die Individuen Konkretionen des Lichtes, Aktualitäten des Lichtes, aktuelle Erscheinungsformen desselben. Dies ist aber das System Suhrawardîs und Šîrâzî empfindet es als mit dem seinigen identisch. Auch Avicenna hat eine „Weisheit der Erleuchtung“ — *ḥikma mušriqîja* — geschrieben, die oft zitiert wird[126].

L. Das Jezidentum

Das Jezidentum[127] enthält nach seiner weltanschaulichen Seite einen Lichtkultus in Reinkultur, der wahrscheinlich dem Mazdakismus nahesteht, der zu Ahriman betete, d. h. das sonst — in der Licht-Finsternislehre des Dualismus — als ein böses Prinzip bezeichnete Wesen als ein g u t e s auffaßte. Die Zindîq des Islam — aus Mazdak — pflegten diese Lehre weiter und Ḥallâǧ wird als Zindîq bezeichnet. Die monistische Seite des Parsismus hat neben seinem Dualismus tief in den islamischen Kulturkreis hineingewirkt.

Gott „erschafft eine weiße Perle“ und zerstückelt sie dann, zweifellos, um aus ihren Trümmern die Welt zu bilden. Die Perle ist Sonnensymbol und Licht[128]. Aus dem verborgenen Urlichte entsteht also das Licht als Geschöpf, d. h. das nach außen sichtbar hervortretende Licht und aus diesem werden alle Weltdinge wie die Sonne gebildet. Alles Außergöttliche ist demnach L i c h t und g u t seinem Wesen nach.

Derselbe Logosmythus nimmt auch die Form an: das erste aus Gott entstehende Wesen ist der P f a u[129], der mit der weißen Perle wesensverwandt ist. Er ist der Weltenherrscher, der allmächtig und allwissend ist und am jüngsten Tage der Weltenrichter sein wird. Der heilige Hahn übernimmt, wie bei den Mandäern die Taube, die Motive des Pfaus. Als farbenprächtiger Vogel ist er Symbol des Sonnenfluges und der Sonne.

Dieser Logos ist Ursache des Bösen: „Ich — der Logos — bin mitwirkend tätig in allen Ereignissen, die die Außenstehenden böse nennen, weil sie nicht ihrem Wunsche ent-

sprechend von Gott gemacht werden.“ Das Gute kann nur Ursache des Guten sein. Wenn der Logos also auch das „Böse“ bewirkt, so ist dies nur *scheinbar* ein Böses. Es ist seinem wirklichen Bestande nach ein Gutes und wird nur deshalb böse genannt, weil der Mensch es nach seinen kleinlichen Wünschen mißt und, wenn es diese durchkreuzt, es als böse bezeichnet.

Das Prinzip des „Bösen“, der Logos, wird von den Jezîdî angebetet; denn er ist selbst nicht böse, wenn er auch als Satan bezeichnet wird. So ist es verständlich, wie die Jezîdî in den Ruf kommen konnten, Teufelsanbeter zu sein, und zugleich das Vorhandensein eines Teufels *leugnen*. Das Böse ist nur durch die Relation zu den Wünschen der Menschen böse, während es *in sich gut* ist. Alle Dinge „Hügel, Berge, Himmel und Sterne“ sind aus der „weißen Perle“ geformt und an sich gut, lichtartig, himmlisch, göttlich. Ein in sich bestehendes böses Prinzip gibt es *nicht*. Ein positives Böse ist *undenkbar*.

Alle Propheten bis hinab zu den Hohen Priestern der Jezîdî sind Manifestationsformen des Urlichtes und verlangen göttliche Verehrung, eine Lehre, die wir bei den Mystikern und in der Šîʿa immer wieder antreffen. Ihnen allen liegt der kosmogonische Mythos vom Urlichte zugrunde, das sich in der Sonne manifestiert und auf die niedere Welt durch den Geist und die Gnade wirkt.

Da es kein ontologisch Böses gibt, wird mit dem Teufel auch die Erbsünde, Hölle, Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Sünden- und Sühnegedanke geleugnet.

M. *Das Drusentum*

Obwohl das *Drusentum*[130] in den Kreis der Šîʿa gehört, mögen die folgenden Bemerkungen hier selbständig folgen, weil dadurch um so deutlicher wird, wie sehr zwischen diesen Bildungen eine Wesensverwandtschaft besteht und der persische Islam mit Einschluß der Mystik und ihrer Manifestationslehre in den persischen Gedankenkreis gehört und ein in den äußeren Formen des Islam fortlebender *Parsismus* ist.

Das Drusentum fühlt sich mit dem *Gnostizismus* wesensverwandt. Dies bringt es dadurch zum Ausdruck, daß es sich als von Bardesanes abstammend bezeichnet. Es handelt

sich um den eigentlichen, den dualistischen Parsismus, nicht um den monistischen der Mazdakrichtung. Der Weltaufbau ist folgender:

A. Das Reich des Lichtes: der unsichtbare Gott, Urlicht, im Himmelsblau oder Weltenraum verborgen. Es entwickelt als Manifestationsformen: I. Logos = sichtbares Licht, Sonne, Heiliger Geist, Gnade. II. Weltseele mit 1. Wort, 2. Vorläufer, 3. Nachfolger, 4. Buchstaben der Wahrheit und Lüge — Kabbalistik —, 5. Ort der Menschenseelen, 6. Himmelssphären, 7. Kreise der vier Elemente — Feuer, Luft, Wasser, Erde — und der vier Naturen — heiß — kalt, feucht — trocken —, 8. Hyle und Physis = Naturkraft.

B. Das Reich der Finsternis. III. Das Aehnliche — *nidd* = der Schatten —. IV. Das Kontrarium — *ḍidd*, der Feind; Finsternis —.

G o t t v a t e r ist das „hell leuchtende“ Licht, d. h. das Strahlen aussendende — *šaʿšaʿânî* —, das aus sich ein anderes Licht hervorbringen kann, ohne selbst von den Geschöpfen gesehen zu werden, denn diese können nur den Logos erkennen. Mit dem Begriffe des höchsten Gottes ist daher der des S c h l e i e r s v e r b u n d e n und die Manifestation besteht darin, daß Gott einen Schleier vorzieht, indem er in einer körperlichen Gestalt erscheint. Die Voraussetzung der Manifestation ist ja, daß Gott hinter Schleiern wohnt[131], auch als Meere gedacht; das Wesentliche ist, daß sie Gottvater von den Geschöpfen t r e n n e n.

Eine noch imposantere Komponente des drusischen Gottesbegriffes ist die Vorstellung des unendlichen Raumes, die, mythisch apperzipiert, zur Vorstellung des „Allumfassenden, des Umgebenden, der Umfassung“, also zu Gott wird; er ist „die Umfassung des Gebietes der Weite der göttlichen Größe“, „umfassender Kreis“, d. h. die größte Sphärenkugel, die die übrigen Sphären in ihrem Innern entstehen läßt. Dadurch nähert sich der drusische Gottesbegriff manchen Formen des indischen, die durch primitiv-mythische Apperzeption der unendlichen Ausdehnung entstanden sind. Das islamisch-mystische Nirvana findet ja dadurch statt, daß sich die umgrenzten Körper in den unbegrenzten Raum auflösen, indem sie ihre Grenzen verlieren.

Vereinigt man diese beiden Komponenten des Gottesbegriffes: L i c h t und R a u m, so ergibt sich als Gesamtidee die Gottes als des hell leuchtenden Himmelsblaus.

Daher ist es verständlich, daß Gott mit der „geistigen Materie" so außerordentlich nahe verwandt ist. Sie bildet eine Fundamentalidee des drusischen Systems, wird als wesensgleich mit Gott, dem Logos und dem Geiste (daher auch der Gnade verwandt) aufgefaßt, läßt eigentätig aus sich die Weltdinge entstehen und ist als die mythische Apperzeption der unbestimmten *Helligkeit* des Himmels zu erklären (s. Mystik).

Eine andere Komponente des drusischen Gottesbegriffes scheint noch in den Wendungen greifbar, die den *Himmel* als den höchsten Gott bezeichnen, also nicht ein verborgenes *Licht* in ihm, sondern den (blauen) Himmel als solchen, was an altorientalische Vorstellungen (*anu* = Himmelsgott vgl. chinesisch: *tien*) erinnert, von „persischer Lichtlehre" durchaus verschieden ist und auf ein anderes primitives Erlebnis zurückgeht (nicht dem Urerlebnis von Raum, Licht, Wärme, Helligkeit, Gestirnen gleichzustellen).

Den *Logos* „läßt Gott aus seinem leuchtenden Lichte hervortreten" als eine Ausstrahlung des in den Tiefen des Raumes und Himmelsblaus verborgenen Urlichtes, das sich manifestieren will. Da Gottvater die Geschöpfe nicht unmittelbar berührt — er wäre dann nicht mehr „verborgen" —, übernimmt der Logos die göttlichen, auf die Welt gerichteten Funktionen. Er ist der Weltbildner — Demiurg —, Weltleiter, allwissend, letztes Ziel der sittlichen Entwicklung der Menschheit, „über das hinaus der Mensch nichts mehr erstreben kann", Weltenrichter am jüngsten Tage. Sein Wesen ist Licht, da es aus dem verborgenen Urlichte geflossen ist. In ihm steckt also die Vorstellung der Sonne, die die sublunarische Welt belebt, während das Himmelsblau und das in ihm verborgene Urlicht auch Licht ist, aber nicht direkt auf die niedere Welt wirken kann, sondern durch Schleier vor ihr verborgen ist. Es muß also ein Vermittler[132] auftreten, der der Finsterniswelt das Licht, die Wahrheit, das Gute bringt und die Menschen aus den Umstrickungen der Finsterniskräfte erlöst.

Neben diesen Gedanken haben die Drusen noch den der alles schaffenden Kraft, die sie den *Heiligen Geist* nennen. Er hilft den Geschöpfen in ihren Tätigkeiten und wird daher göttliche Gnade und „Hilfe" genannt, geht von dem höchsten, dem erzeugenden Gotte, dem Gottvater aus, wird durch den Gottsohn, den Logos vermittelt und wirkt alles Gute in der niederen Welt. Er ist zweifellos eine mythische

Apperzeption der Wärme und des von der Sonne herniederströmenden Lichtes, das primitiv als die Kraft erlebt wird, die die niedere Welt belebt. Die Vorstellung des Gestaltenden und Wirkenden ist mit dem Geistbegriffe im Oriente unzertrennlich verbunden. Daher ist die Gnade das das seelisch-ethische Leben des Menschen „bewirkende" und „gestaltende" Prinzip, gleichsam die seelische Wärme.

Die Weltentstehungslehren gehen in zwei Linien auseinander. Die eine enthält den Licht-Finsternis-Mythus. Ein kosmogonischer Kampf entbrennt zwischen Licht und Finsternis, in dessen Verlaufe die Finsternis überwunden und, „obwohl sie sich nach rechts und links wendet" und nach den Seiten auszuweichen sucht, nach unten gedrängt wird, „so daß ihr nur das Entfliehen in der Richtung zur Tiefe übrig bleibt". Ein primitiver Tagesanbruchmythus hat sich hier zur Religion gestaltet. Die Finsternis ist lichtlose Materie und gibt den Stoff für die niederen Weltdinge ab. Sie ist passiv und wird von dem Lichte, der Lichtmaterie, der „geistigen Materie" gestaltet[133].

Die zweite Linie der kosmogonischen Gedankenentwicklung ist in den Ausdrücken latent, die die himmlischen Hypostasen und die Weltdinge im allgemeinen als „Grenzen" der Gottheit sehen. Gott als das Unbegrenzte, als der unendliche Raum liegt diesen Lehren zugrunde. Die Welt entsteht durch Zellenbildung innerhalb der Gottheit. Der unendliche Raum begrenzt sich, indem er in seinem Innern die Sphären entstehen läßt. Gott ist die größte Weltkugel, der „Weltkreis". Die Welt läßt er in seinem Innern als ein Gefüge konzentrischer Kugeln entstehen. Gott ist der Umkreis, in dem die Welt steht, also peripher zur Welt. Ganz anders ist das mystische Weltbild, das Gott als eine in der M i t t e der Welt stehende Kraft sieht und die Weltdinge als periphere Bildungen an Gott als einem Substrate. Wenn aber theozentrisch und theoperipher sich gegenüberstehen, so ergibt doch die aus beiden entstehende Lehre über die Weltdinge manche Berührungspunkte. Die Dinge enthalten in sich Lichtstoffe, die ihr eigentliches Wesen bilden. Das Göttliche ragt in die materielle Welt hinein. Gottes Kraft, der Heilige Geist, ist in der Welt zentral und sie ganz durchdringend, Gottes Wesen aber ist unerreichbar weit von der Welt entfernt und zugleich ist es als Raum doch allen Dingen immanent und zugleich sie alle enthaltend. Die Vermittelung zwischen Gottesnähe und Gottesferne liegt auch in

diesem Punkte wieder vor, ohne daß ein eigentlicher Widerspruch klaffte (vgl. Hypostasen und Manifestation mit Immanenz).

Sehr nahe an den mystischen Pantheismus rückt das Drusentum durch seine pantheisierenden Thesen. Von Gott heißt es: „Es gibt kein Seiendes außer und neben Ihm". „Es gibt kein Sein eines Seienden außer dem Erhabenen, dem Geliebten." Gott ist mystisch der Geliebte, indem er als das höchste Gut und letzte Ziel gedacht wird. Man vergleiche damit die mystischen Lehren, nach denen Gott die einzige Substanz in der Welt ist und der Träger aller Weltdinge — die *ḥaqîqa*-Lehre —, und die des kosmischen Idealmenschen, der ebenfalls Substrat der Weltdinge und zugleich wesensgleich mit Gott ist. Die verschiedenen Weltlehren des Orientes haben eine Logoslehre gemeinsam, die eine Ausgestaltung eines primitiven solaren Mythus ist: die Sonne = der Logos ist eine Ausstrahlung (s. das *šaʿšaʿânî* der Drusen) des in den Tiefen des göttlichen Himmelsblaus verborgenen Urlichtes, das sich den „Geschöpfen" durch Offenbarung und Manifestation mitteilen will. Dies widerspricht durchaus nicht dem orthodoxen Islam; denn der bekannte Prophetenausspruch vom verborgenen Lichte („Schatze") hat diese Lehren in den Islam einfließen lassen.

Eine andere pantheistische Ebene trägt panpsychischen Charakter, der in dem Gedichte über die Seele zutage tritt: „O Seele, wache auf, d. h. erkenne deine erhabene Größe! Im Bereiche des vergänglichen Seins gibt es nichts außer Dir!" „Wärest du nicht gewesen, so hätte der Allerbarmer kein einziges Akzidens erschaffen und wenn du nicht wärest, würden die Himmelssphären nicht geformt worden sein!" Dies erinnert an die gleichen Wendungen, die der orthodoxe Islam von Muhammed und dem „Licht Muhammeds" verwendet[134]. Des Propheten wegen ist die Welt erschaffen und zugleich wird sie aus ihm wie aus einem Stoffe gebildet. Er ist also Träger aller Weltdinge. In der Lehre vom Idealmenschen wird auch der Logos als Substrat der Weltdinge aufgefaßt. Er ist himmlische Lichtmaterie. Nach drusischer Denkweise sind alle Dinge außer der Seele Akzidenzien, die von der Seele als ihrer Substanz getragen werden. Ohne die Substanz kann kein Akzidens bestehen, und daher hätte Gott ohne die einzige Substanz, die es außerhalb Gottes gibt, die Seele (vielleicht = dem *brahman*), kein anderes Ding erschaffen können.

Als organisch zum Drusentume gehörig läßt sich nunmehr auch die Erleuchtungslehre der Drusen verstehen. Die Seele verbindet sich mit dem Leibe, indem sie „über ihm aufgeht wie die Sonne", eine Lehre, die mit der Suhrawardîs gleich ist und sich vielleicht an die ismailitische Seelenlehre anlehnt: die Einzelseele ist eine Ausstrahlung der Allseele, des *brahman.*

N. Die typischen Manifestationssekten

Im Kreise der genannten persischen Ideen vollzieht sich die politische Geschichte Persiens. Aus den Tiefen der Volksüberzeugungen vom Lichtmythus und der Gleichsetzung Gottes mit dem Lichte tauchen zu allen Zeiten immer neue Formen von Sekten hervor, die nicht nur eine religiöse, sondern zugleich auch eine politische Neuordnung bezwecken. Religion und Politik sind eine Einheit, da die Religion die göttliche Weltordnung durchführen will, und diese erstreckt sich nicht nur auf das individuelle, sondern auch auf das gemeinschaftliche Leben der Menschen.

Die Grundidee ist: zu bestimmten Epochen, wenn jedesmal — d. h. nach der Berechnung des jeweiligen Propheten — die Fülle der Zeiten gekommen ist, muß eine Manifestation Gottes erfolgen. Das Urlicht muß sich immer von neuem und in immer vollkommenerer Weise der sublunarischen Welt mitteilen. Die älteren Formen werden immer durch neue ersetzt, die den veränderten Zeiten entsprechen. Die Zeiten lassen sich vorher berechnen; denn jede Manifestation tritt nach einer Vorbereitung auf, die in sieben vermittelnden Propheten mit vielfachen astralen Motiven ausgestattet auf die kommende Manifestation hinweist.

Die neuplatonische Gedankensynsthese ist ein Ableger und einzelner Fall dieser im Volke lebenden Vorstellungsschicht. Volksbewegungen können nicht allein aus Bildungsideen abgeleitet werden, die in einer dünnen Oberschicht vorhanden sind. Sie müssen tiefere Gründe haben, die im ganzen Volke wurzeln und dies sind die persischen Nationalideen von Licht und Finsternis als Weltanschauungslehren. Diese haben wir demnach als Grundstock der Sektenbewegungen anzusehen, und wenn sie vielfach neuplatonische Elemente aufgenommen haben — daneben laufen ebenso einflußreiche indische —, dann sind solche nicht als die Grundschicht anzusehen, sondern

als eine Ausgestaltung und Formung, die zu der Grundschicht hinzugekommen ist.

Der Manichäismus[135] ist ein typisches Beispiel der fortlaufenden Prophetie in Manifestationen des Geistes des höchsten Gottes, getragen von der „Lichtkönigslehre", die sich in dem „ostpalästinensisch-elkesaitischen Ideenkreise der Klementinen" bei den Mandäern (in Lichterscheinungen tritt der „Vertraute des Lebens", *mandâ de ḥajje*, der Logos auf) zeigt und sich bis in die altbabylonischen Vorstellungen hinauf verfolgen läßt. Das Wesen des Offenbarungsglaubens und seine Entstehung aus der altorientalischen Lichtlehre wird dadurch illustriert. Das Erbe dieser Gedanken tritt der persische Islam ungeschwächt an.

§ 1. Die Šîʿa

Das Weltbild der Šîʿa ist durch eine besondere Auffassung der Offenbarung bestimmt. Aus dem verborgenen Urlichte erfolgt die „Emanation", d. h. Manifestation in dem „Lichte Muhammeds", das ewig wie Gott ist und aus dem alle Propheten ihr Wesen und Wissen entnehmen. Mit dem geschichtlichen Muhammed hört diese Erleuchtung des Weltalls nicht auf. Der prophetisch-göttliche Lichtkern pflanzt sich in den Nachkommen des Propheten fort, in den Imamen, die die Leitung der jeweiligen Zeit übernehmen; denn die sublunarische Welt ist die der Finsternis und die Menschen sind aus sich und sich überlassen der Finsternis verfallen. Sie bedürfen beständig eines Lichtwesens, das unter ihnen weilt und ihnen die göttliche Weisheit aus dem Urlichte übermittelt, d. h. eines Imam, dessen Wesen ein himmlisches und lichtartiges ist.

Zwölf Imame sind sich gefolgt. Der zwölfte wurde entrückt und lebt im Berge Riḍwân (Barbarossamotiv), von wo er die Geschicke der Šîʿa, d. h. der Perser, leitet, um am Ende der Zeiten das Reich der Gerechtigkeit auf Erden zu gründen. Während die religiöse Autorität im sunnitischen Islam in der Gemeinde ruht — dem *consensus* —, liegt sie in der Šîʿa beim Imam.

Deutlich tritt in diesen Lehren der alte kosmologische Mythus hervor von dem in den Tiefen des Himmelsblaus verborgenen Urlichte, das sich in den körperhaften Lichtern des Himmels, besonders der Sonne, als Logos manifestiert und beständig

auf die sublunarische Welt wirkt. Dieses Wirken wird als „Geist" gefaßt (s. Manifestationslehre). In den schiitischen Imamen, Fürsten, Schahanschahen und großen Verkündern, wie dem Bâb der jüngsten Zeit, konkretisiert sich dieses Licht. Daher lassen sich die grausamen Verfolgungen verstehen, die nichtschiitische Fürsten gegen die Verkünder der Manifestationslehre (Ḥallâǧ, Suhrawardî) verübt haben. Die Vergöttlichungslehren der Mystiker, z. B. eines Ǧunaid, abû Saʿîd ibn abî'l-Ḫair, ʿAdî, des Heiligen der Jezîdî sind wesentlich Manifestationslehren, die vielleicht mit der *ḥaqîqa*-Lehre zusammenfließen.

Die Natur der Imame im Schiitentume zeigt uns dieselbe Grundansicht. Die Würde des Imam beruht, einfach gesagt, auf der Göttlichkeit seiner Substanz. Es gibt freilich Richtungen, die die Göttlichkeit desselben nicht in der gleichen schroffen Weise betonen; aber der typische Grundgedanke dieses „Parsismus" ist der von der göttlichen Substanz in der Erscheinungsform des Imam. In den extremen Sekten — den Uebertreibern, Ġulât, und ʿAlî-Anbetern = ʿAlî-ilâhî — wird er unverblümt ausgesprochen. Im allgemeinen verehrt man im Imam das göttliche Licht, die göttliche Lichtsubstanz, die nach dem orthodoxen Islam in Muhammed in die Erscheinung trat. Diese verleiht ihm Allwissenheit und Sündenlosigkeit. Seine Aussprüche sind direkt von Gott kommende Offenbarungen an die Menschheit.

Die Šîʿa steht der liberal-theologischen Bewegung nahe, die als Hauptgrundsätze die „Einheit und Gerechtigkeit" Gottes im Sinne der Leugnung der selbständigen Wirklichkeit der Eigenschaften und der Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit aufstellte, während die fünf Hauptpfeiler der schiitischen Kirche lauten: 1. Einheit Gottes, 2. seine Gerechtigkeit, 3. Prophetie, 4. Imamat und 5. Auferstehung. Der persisch-ethische Zug des orientalischen Menschen, der die Freiheit des Handelns fordert, kommt dabei zur Geltung.

Gerade in schiitischen Texten glaubt man manchmal den Uebergang von dem Systeme der Gottesferne zu dem der Gottesimmanenz mit Händen greifen zu können. Der „verborgene" Gott ist ursprünglich zweifellos in weiter Ferne gedacht. Manifestiert er sich aber, so wird er immanent. Die Gedanken entwickeln sich dann weiter zu der Formulierung, daß Gott immer und notwendig, auch wenn er sich nicht manifestiert, der Welt immanent und Träger der Weltdinge ist.

Der im Himmelsblau „verborgene“ Gott hatte zweifellos noch nicht diese letztere Funktion übernommen, die ein pantheistisches, dem bildlich denkenden „alten Oriente“ fremdes Denken und eine hohe Abstraktion voraussetzt. Die Schöpfer der Vorstellung vom „vorborgenen“ Gotte waren keine abstrahierenden Philosophen, sondern anschaulich gestaltende Künstler.

§ 2. Die Bâṭinîja-Bewegung

Die Bâṭinîja-Bewegung ist ein gemeinsamer Zug der schiitischen Sekten. Sie ist das Bestreben, den koranischen Texten einen „inneren“ Sinn zu geben, d. h. ihren wahren Sinn zu enthüllen, nachdem er bisher verhüllt gewesen war. Die Berechtigung zu dieser Neuerung entnahmen ihre Anhänger der Manifestationslehre mit deren Zyklenberechnungen: nach Ablauf berechenbarer Perioden, die mit der Stellung der Sternbilder und Planeten zusammenhängen, muß eine neue Manifestation der Gottheit auf Erden stattfinden, damit die Religion den jedesmaligen neuen Zeitverhältnissen angepaßt und neu gestaltet werde[136]. Die ganze Mystik hat diese Lehre von der allegorischen Erklärung der heiligen Texte angenommen, freilich meist aus rein religiösen Gründen ohne politische Tendenzen, während die Bâṭinîja ihre politischen Bestrebungen in das Gewand der genannten Weltlehre kleidete.

§ 3. Muqanna‘

Muqanna‘ (780 †) „der Verschleierte“ bekannte sich als eine Manifestation Gottes und trug als Symbol dessen, daß Gott sich in ihm „verschleiert“ habe, einen Schleier. Mubarqa’ trägt ebenfalls einen Schleier (um 842). Als zu Beginn der Abbasidenperiode die Perser mit der Ordnung der Dinge unzufrieden waren und nach einer Neuordnung strebten, tauchten die unter ihnen latenten Ideen der periodenweisen Erscheinungen Gottes auf, um die Vollendung ihrer politischen Wünsche zu gestalten. Die Gnosis hat verwandte Ideen gepflegt. Schon in der älteren Ueberlieferung — Ḥadîṯ — wird der Gedanke geäußert, daß die Prophetie nicht mit Muhammed abgeschlossen sei, sondern durch neue Propheten vollendet werden müsse. Als Manifestationen des „göttlichen Lichtes“, das auch das Wesen des Propheten ausgemacht hat, werden sie auftreten.

Daraus ergab sich für sie die Wesensgleichheit aller Propheten, da es dasselbe Urwesen der Gottheit ist, das die verschiedenen Gestalten der Propheten wie Schleier und Gewänder anlegt. Von der Seelenwanderung ist diese Idee durchaus verschieden[137]. Die ungezählten Texte, die von der „Wiederkehr" bestimmter älterer Propheten oder der „Identität" mit diesen reden, sind als Aeußerungen einer Manifestationslehre zu deuten, sei es nun, daß das Urwesen selbst als manifestiert gedacht wird oder eine seiner Hypostasen.

§ 4. Das Ismailitentum

Die Ismaʿîlî-Sekte, die Siebener-Schiiten[138], tritt uns im Leben Avicennas plastisch vor Augen mit ihrer Lehre von der Einheit der Seelensubstanz, aus der die Menschenseele wie ein Strahl hervorbricht, ohne Substanz zu werden. „Wisse, daß die vernunftbegabte Seele nicht in den Leib — als selbständiges Wesen und individuelle Substanz — eingeht und sich also im Tode auch nicht von ihm löst, sondern daß sie ihn erleuchtet wie die Sonne eine Mauer. Die Mauer nimmt durch die Ausstrahlung der Sonne Licht auf. So verleiht die Seele dem Leibe, den sie erleuchtet, Leben und Schönheit."

Das Heiligkeitsideal der Rückkehr zu Gott ist für die Ismaʿîlî das Versinken in die brahmanische Weltseele, die Weltsubstanz, wie es für die islamischen Neuplatoniker die Vereinigung mit dem aktiven Verstande ist. Alle Propheten sind Manifestationen desselben himmlischen Wesens, das periodenweise in verschiedenen Gestaltungen erscheint, die voneinander durch je sieben Vermittler getrennt sind. Nach diesen muß wieder ein Weltprophet auftreten, der letzte als der siebente. Dieser um 900 herrschende Gedanke der Mahdi-Erwartung hat manche „Propheten" als Manifestationen Gottes hervorgerufen: 1. Muhammed, den Sohn Ismaʿîls, des VII. Imam, 2. ʿUbaidu'llâh, den Mahdi und Begründer der Fatimidendynastie (934 †), 3. dessen Urenkel Moʿizz, während sein Enkel 4. Ḥâkim (1021 †) die drusische Manifestation der höchsten Gottheit wurde und 5. Ḥamza die des Logos, ferner 6. Rašîdu'd-dîn in Syrien (1192 †). So lagen diese Ideen in der Luft, und aus der Stimmung, die sie hervorriefen, mußten sich politische Revolutionen ergeben, da eine Manifestationsform Gottes selbstverständlich berechtigt ist, das Gesetz Muhammeds zu abrogieren. In der Form des Suchens nach

einem „geheimen Sinne" des Koran — *bâṭin* — vollzieht sich diese Neuordnung der Religion organisch, indem sie sich an die ältere, geltende Gestalt anschließt. — Philosophie ist nach dieser Lehre von der göttlichen Natur des Meisters (vgl. die indischen *guru*) ein „Unterrichtetwerden" und danach benannte sie ihre Lehre (*taʿlîmîja*); dieser Unterricht (*taʿlîm*) ist zugleich Offenbarung und Teilnahme an der Manifestation (Vergöttlichung des eigenen Wesens seitens des Schülers, Versinken in Gott).

§ 5. Die Nuṣairî-Sekte

In den Kreis der Šîʿa, zwischen die Zwölfer-Schiiten — die persische Nationalkirche — und die Siebener-Schiiten — Ismailiten, Drusen — stellen sich die Nuṣairî[139]. Sie stehen den Fünfer-Schiiten unter den Ultras und den Drusen, da diese ebenfalls die Fünfzahl verehren, mit ihren „fünf Unvergleichlichen" nahe, die eine Manifestationsform des Göttlichen nach dem Motiv der fünf Planeten sind.

ʿAlî ist der Gott der Nusairier, indem in der Gestalt dieses schiitischen Religionshelden Gott den Menschen erscheint, um die endgültige Offenbarung zu bringen. Er trägt den Namen: *maʿna* = „Geheimsinn", weil seine Lehre als Geheimsinn unter den materiellen Buchstaben des Koran enthalten ist. ʿAlî ist bei ihnen dieselbe Gestalt wie Ḥâkim bei den Drusen und Faḍlu'llâh bei den Ḥurûfî. Dies bedeutet, daß er Gott selbst ist und zwar weder nach Art des *ḥulûl* (der Inkarnation) noch nach Art des *ittiḥâd* (der Zwei-Naturen-Vereinigung), folglich in der Weise des Verschleiertseins der Gottheit, die sich durch das Umlegen der menschlichen Natur des Faḍlu'llâh als eines Schleiers den Sterblichen manifestiert.

§ 6. Die ʿAlî-Ilâhî und andere verwandte Bildungen

Die ʿAlî-Ilâhî verehren ʿAlî als Gott. Die Nuṣairî sind daher mit ihnen verwandt und ebenso die Qyzylbaš, vielleicht identisch mit den Taḫtağy in Kleinasien und den Mütewelli (Mutâwile) im Libanongebiete. Sie gehören der großen ismailitischen Bewegung im 10. Jahrhundert an und bilden Reste der im westlichen Syrien sich gründenden Karmatengemeinden. Die Manifestation Gottes in ʿAlî ist das Gemeinsame dieser Sektenbildungen[140].

Die Assasinen — d. h. die Haschischesser — waren dem Alten vom Berge bis in den Tod ergeben. Sie wollten die Herrschaft „der Usurpatoren" stürzen und die des „wahren Imam" aus dem Hause ʿAlîs aufrichten. Ihre todesmutige Ergebenheit wird auf Betäubungsmittel zurückgeführt, die sicherlich eine große Rolle gespielt haben mögen, wie zu allen Zeiten in der orientalischen Mystik; aber sie wird erst verstanden, wenn wir bedenken, daß ihr Führer eine Manifestation von dem Typus des Siebener-Schiitismus war und daß die „Versenkung" in ihn durch mystische Liebe — Gott ist der Geliebte — und Aufopferung Heilswert und Erlösungswert hatte und zum höchsten Glücke führte. Wir müssen dabei an die Ḥallâǧ-Ekstase denken und die Worte des mystischen Märtyrers Nesîmî (1417 †), der unter den Qualen seiner Hinrichtung ausrief: „Seit ich durch Gott, die Wahrheit, zu Ḥallâǧ geworden bin (seit mir von Gott geholfen worden ist = seit ich *manẓûr* geworden bin), sage ich immer: ‚ich bin Gott, die Wahrheit'." Durch den Anschluß an den Lehrer (vgl. den *guru*), den „verschleierten Gott" wird auch der Novize zu einer Manifestation Gottes. Er erlebt dieselbe Ḥallâǧ-Ekstase wie sein jedesmaliger Novizenmeister, und Ḥallâǧ war eine Manifestation Gottes im technischen Sinne, die die Inkarnation — *ḥulûl* — und Zweinaturenvereinigung — *ittiḥâd* — vermied. Die Ergebenheit gegen den Meister ist also der Weg zum Nirvana, dem ewigen Glücke im Absoluten.

Die Fünfer-Schiiten, die auf den fünften Imam zurückgehen, haben sich von der Manifestationslehre freigehalten und sind der liberaltheologischen Richtung, also einer nüchternen Denkweise gefolgt, so daß einer ihrer hervorragendsten Schriftsteller die Hauptquelle der liberalen Lehren ist: Murtaḍâ[141], und daß ihr Imam der Träger „von Gerechtigkeit und Einheitsbekenntnis" ist (der Grundgedanke dieser Richtung).

§ 7. Die Ḥurûfî-Sekte

Faḍlu'llâh aus Asterabad in Ṭabaristân trat um 1386 in Persien mit der Botschaft auf, „den geheimen Sinn — das Wesen, *maʿna* — der ihm voraufgehenden Religionen zu kennen und als eine Erscheinung der Gottheit auf Erden die Reihe der Propheten und der Imame abzuschließen". Wir haben in ihm wieder eine Form der Manifestationslehre vor uns.

Diese Sekte bedient sich zur Darstellung ihres Systems der kabbalistischen Methode der Buchstaben mit ihren Zahlenwerten und hat daher ihren Namen — *ḥurûf* = Buchstaben —. Das Prinzip der „Theophanie" ist in diesem Systeme „dasselbe wie in den ismailitischen Religionsbildungen und ihren Verwandten" speziell den Drusen (nach Rizâ Tewfîq)[142]. Die Drusen bekennen nun aber ein ausgesprochenes Manifestationssystem, das sich von Inkarnation und Naturvereinigung — *ittiḥâd* — in gleicher Weise fernhält. Damit ist der Gedanke der Gleichheit der Ḥurûfî-Lehren mit denen des Ḥallâğ, Suhrawardî, der Bâṭinîja, der liberalen Mystiker — die Urwesenheit „manifestiert" sich in der Mayawelt — dargetan. Dies ergibt sich des weitern aus folgender Weltlehre.

Der Logos ist das schöpferische Wort Gottes, der Demiurg und die „erste und für die Welt konstitutive Potenz Gottes, die in dem Menschen als dem Mikrokosmus am vollkommensten in die Erscheinung tritt". Sein Leib heißt: der Tempel Gottes — *haikalu'llâh* — als Manifestationsform gedacht, als ein Schleier, in dem Gott sichtbar wird. Gott bildet ein Konstitutivum der Welt, ihre Urwesenheit, ihren Träger und zugleich den Logos, den Idealmenschen (s. dies.), der sich im Mikrokosmus manifestiert. Der Logos ist „immanent" in der Welt, d. h. er ist ihr Träger, ihre „Urwesenheit" und ebenso die des Menschen als der Krone der Schöpfung. „Der gottheitliche Charakter des Menschen wird von Faḍlu'llâh noch stärker betont als im Babismus." Die Emanation ist damit ausgeschlossen und die Identität behauptet: die göttliche Substanz manifestiert sich in den Phänomenen der Mayawelt, ohne eine Inkarnation (*ḥulûl*) und Zweinaturenvereinigung (*ittiḥâd*) mit ihnen einzugehen, folglich nach Art des Doketismus, d. h. der Manifestation.

Der Prophet ist der Idealmensch (der Logos), der „Meister des Sinai" (die Manifestation Gottes wie der Dornenbusch auf dem Sinai), der „Punkt" der Schöpfung, aus dem alle Geschöpfe hervorgehen und zu dem sie alle zurückkehren. Der Punkt ist der Nus = Logos als höchste Manifestation Gottes, Prinzip der physischen Schöpfung und der Heilsordnung, aus dem sich alle Buchstaben entwickeln, d. h. die Wesenheiten aller Geschöpfe, die in den heiligen Büchern, in der vollkommensten Weise im Koran, enthalten sind. Im Koran werden sie auf den Punkt zurückgeführt, der unter dem ersten Buchstaben des Koran steht, unter dem *bâ*. In

diesem Punkte sind alle Offenbarungen in kondensierter und ideenartiger Weise enthalten, wie im Logos alle Geschöpfe ideenartig enthalten sind. Faḍlu'llâh ist dieser Punkt und daher besitzt er den tieferen Sinn aller Religionen. Die logosartige Weisheit manifestiert sich in ihm den Welten. Er besitzt göttliche Majestät — *ḥaḍrat* — und ist „der Besitzer der Erklärung" und der „Oeffner der Türe" zu den tieferen Inhalten aller bisherigen Offenbarung.

Der Gedanke der Zurückführung aller quantitativ ausgebreiteten Wesenheiten auf einen Punkt, aus dem sie entspringen, ist das beliebte Bild, mit dem das Weltsystem und die Kosmogonie verdeutlicht wird. Dann ist der Logos also die Zusammenfassung aller Dinge in eine unausgedehnte Wesenheit, die die Spiegelung Gottes ist, und dieser Logos, mit ihm also Gott, erscheint im Propheten.

Die Lehre und das Symbol des Punktes ruft das Bild der Sphärenbewegung in uns wach. Um einen ruhenden Punkt, den Nordpol, dreht sich das Weltall. An diesem Punkte thront das „verborgene Licht". Von hier geht demnach alle Offenbarung, Manifestation und Schöpfung aus. Die Seele jedes Menschen „geht von ihm aus und kehrt zu ihm zurück". Diese mystische Lehre vom Ausgang aus Gott — *mabda'* — und der Rückkehr zu ihm — *ma'âd* — verlangt als Szenerie die Sphärenordnung. Wenn ein Mystiker oder Religionserneuerer sich als „Punkt" der Welt bezeichnet, so stellt er sich zugleich als Gott selbst dar, von dem die ganze Weltentwicklung ausgeht und zu dem sie zurückkehrt.

Faḍlu'llâh ist der Idealmensch, der als Logos das Wesen aller Welten in sich enthält: „Mein Leib ist der Spiegel der 18 000 Welten und ich bin die Wesensform Gottes." Er ist der sich manifestierende Logos und Gottvater; denn diese beiden haben dasselbe Wesen. Faḍlu'llâh nennt die Propheten Spiegel, d. h. Manifestationen Gottes.

„Alle Geheimnisse Gottes sind in den heiligen Büchern enthalten, diese im Koran, dieser im Punkte unter dem *bâ*", dem ersten Buchstaben des Koran. Dieser Punkt wird daher zum Symbole der geschichtlichen Manifestationen.

Daß die Ḥurûfî diese ohne jede Emanation lehrten, zeigen die Worte: „In der Ewigkeit war die Gottheit eine Kraft und sie wurde dann in Faḍl Ḥurûfîs wie auch in Adams Gestalt gesehen, alle Engel zur Anbetung veranlassend, ebenso in den Gestalten des Moses, Jesus und aller großen Propheten."

Diese Gestalten sind die Masken, in denen das Wesen Gottes den Menschen sichtbar wird. Es findet eine „Umkleidung", „Verschleierung" statt, k e i n e Emanation[143].

Die Ḥurûfî-Lehren von der Manifestation Gottes in ʿAlî nehmen die Bektašî-Mönche (vielleicht besser als Sekte zu bezeichnen) an und verkünden dabei eine dem Brahmanentum entlehnte Weltentstehungslehre[144], die der mystischen Lehre von der Urwesenheit (*ḥaqîqa*, s. unten) gleich ist und ebenso mit der monistischen Theosophie des ʿAskarî übereinstimmt.

§ 8. Die Bektašîja

Die Manifestationslehre der B e k t a š î liegt mit aller Deutlichkeit ausgesprochen in den Worten der Streitschrift gegen sie: Kâšifü'l-esrâr[145]. „Der, den sie Muhammed genannt haben, war nichts als ʿAlî und auch der, den sie Allâh genannt haben, war nichts als ʿAlî. Eine andere Gottheit gibt es nicht." In den Gestalten der Propheten ist kein anderer erschienen als Gott selbst, d. h. nicht etwa der Logos, wie er sich im Bâb kundtat, sondern Gottvater selbst. Er bedient sich einer menschlichen Gestalt, um sich den Menschen zu „manifestieren". Diese doketistischen Anschauungen (die Form — *haikal* —, in der sich Gott verschleiert, ist ein S c h e i n l e i b, ohne organisch-biologische Verbindung mit der Gottheit gedacht) lagen im vorderen Oriente gleichsam in der Luft und waren seit Ḥallâǧ, vielleicht schon seit Bisṭâmî allgemein verbreitet. Ob die Bektašî diese Lehren von den Qyzylbaš oder den Nuṣairî erhalten haben oder, was wohl noch näher liegt, von den Ḥurûfî, — diese verschiedenen Einflüsse können sich auch gleichzeitig unterstützen, — ist dann eine Frage zweiter Linie.

§ 9. Die Schule des Molla Ṣadra

Ṣadra begründete um 1690 eine Neubelebung der Manifestationslehren. Hâdî von Sebzewâr, „der einflußreichste Philosoph des modernen Persiens"[146], verkündete um 1825 dieselben Lehren und bestimmte dadurch die Šeiḫî-Sekte wie den Babismus. Seine Lehre von der A b l e h n u n g des *ittiḥâd* — der (dyophysitischen) „Vereinigung" Gottes mit einem Geschöpfe — wurde die Lehre dieser Sekte. Damit ist zugleich gesagt, daß sie die Manifestation im Gegensatze zur Inkarnation verkündete.

Der Logos, „der Verstand des Weltalls" — *'aql-i-kull* — bedeutet „die Einheit von Subjekt und Objekt". Neben dem Wesen Gottes, das sich im Logos manifestiert, gibt es kein Objekt, das sich der Gottheit wie ein selbständiges Ding, ein Gegenstand des Erkennens gegenüberstellen könnte. Gott ist mit der Welt, den Gegenständen seines Erkennens, gleichbedeutend. Neben der Substanz Gottes besteht keine andere. Dies bedeutet zugleich die Manifestation. Wenn keine andere Substanz besteht, kann sich Gott weder inkarnieren noch mit ihr „vereinigen", sondern nur sich manifestieren, indem er einen Schleier anlegt, der aber keine selbständige Substanz ist, sondern nur eine Mayawelt, eine Scheinwelt mit scheinbarer Selbständigkeit. Gott selbst ist im Grunde die Substanz „aller Geschöpfe". Dies versteht man aber unter Manifestation.

Der Geist des Menschen ist ein Allgemeines. Die brahmanische Lehre vom Weltgeiste, dessen Ausstrahlungen die Einzelseelen sind, tritt hier auf. Averroes entwickelt ähnliche Gedanken aus der Aristotelischen Lehre von der Individuation. Die individuellen Dinge sind nur materiell, alles Geistige aber universell.

§ 10. Die Sekte der Šeiḫî

Die Šî'a bildet ein großes Meer, aus dem in den wechselnden Perioden die verschiedensten Einzelsekten emporgekommen sind. Das an dieser Stelle allein Wesentliche ist ihre Philosophie. Šeiḫ Aḥmad von al-Aḥsâ (1752—1826) gründete die Šeiḫî-Sekte und Šeiḫ Kâẓim von Rešt (1843 †) führte sie fort.

Daß sie die Manifestationslehre verkündeten, erhellt aus folgenden Daten, die von Browne mitgeteilt wurden. Der Logos = Weltverstand — *'aql* — ist wesensgleich mit Gott, steht im *tauḥîd*, der substanziellen Einheit mit Gott, und durch den Logos gehen alle Wirkungen auf die Welt vor sich. Was von ihm ausgesagt wird, wird von dem göttlichen Wesen selbst ausgesagt. Er ist die erste Manifestationsform des verborgenen Urwesens, — die genuine altorientalische Lehre.

Der Logos tritt in der Welt in die „Erscheinung", obwohl er mit ihr nicht den *ittiḥâd* eingeht, die „Vereinigung" wie eine Verbindung zweier selbständiger Naturen. Eine Inkarnation ist dadurch ebenfalls ausgeschlossen. Dies ist nun die

typische Formulierung der Manifestation. Die Gottheit „vereinigt" sich nicht mit dem Geschöpflichen und „wohnt" nicht in ihm durch Inkarnation, sondern legt das Geschöpfliche wie einen Schleier an. Sie bedient sich desselben nur, um den niederen Geschöpfen sichtbar zu werden, wie Gott im Dornenbusche dem Moses erschien — ein beliebtes Beispiel. Gott „inkarniert sich nicht" im Dornenbusche, sondern manifestiert sich nur in ihm. Dies ist die geringste Berührung, die die Gottheit mit den Geschöpfen haben kann und die ihrer allein würdig ist. Jede andere Berührung würde zu enge sein und sie beflecken. Der Bâb hat diese Gedanken wörtlich von den Šeiḫî entnommen.

§ 11. Die Sekte der Aḫbârî

Tief in die geistige Umwelt, aus der die schiitischen Sekten entstanden, führt uns die Aḫbârî-Sekte, die Gobineau beobachtet hat. Sie nehmen im Prinzip alle Ueberlieferungen[147] des Propheten an. Da diese nun ein Sammelbecken der verschiedensten Weltanschauungen darstellen, die von 700—900 auf den werdenden und sich gestaltenden Islam einströmten, so bedeutet es völligste Willkür, Anarchie und Synkretismus, vielleicht auch einen latenten Skeptizismus, sie alle als gleich wahr oder auch nur als wahr annehmen zu wollen. Von jedem noch so sicher überlieferten altislamischen Dogma kann man sich durch die Auslegung eines Prophetenausspruches befreien. Wie im Hinduismus, so können sich in dem uferlosen Meere der geistigen Welt der Aḫbârî alle Religionen zusammenfinden. Da sich die Aḫbârî nun als Träger der nationalen Idee Persiens aufspielen, ist es nicht zweifelhaft, daß sie die Manifestationslehre in ihre Gedankenwelt aufgenommen haben.

Sie leugnen die Auferstehung der Leiber. „Nichts, was nicht völlig unkörperlich ist, wird im Jenseits fortbestehen, weder in den Verdammten, noch in den Auserwählten. Nach dem Jüngsten Gerichte werden die Menschen Scheinleiber besitzen." Diese Ansicht bekennt auch Averroes als eine annehmbare. Die liberalen Mystiker waren noch radikaler.

In der Sekte der Aḫbarî (*aḫbâr* = Prophetentraditionen) liegt ausgesprochen, daß alle so tausendfältigen Formulierungen der Schulen und Sekten nur stammelnde Versuche sind, die *ḥaqîqa*, die eigentliche Wahrheit und den letzten Sinn der Welt zum Ausdrucke zu bringen. Wie

alle Prophetenerscheinungen wesensgleich sind, so sind auch alle Religionsformulierungen wesensübereinstimmend. In der Tiefenschicht lehren sie dasselbe. Gegen die Höherwertigkeit des Islam und Koran ist dadurch an und für sich noch nichts Bestimmtes ausgesprochen.

§ 12. Der Babismus

Die Lehre des Bâb (1850 zu Tabrîz hingerichtet), die eine so gewaltige Bedeutung im modernen Persien gehabt hat, stimmt mit den Šeiḫî in den Grundzügen der Manifestationslehren überein.

Der *ittiḥâd* wird abgelehnt. Zugleich tritt Gott aber in der Welt in die Erscheinung. Er manifestiert sich in den Geschöpfen, ohne daß er sich in ihnen inkarniert oder sich mit geschöpflicher Substanz verbindet. Die „Vereinigung" der beiden Naturen ist ein undenkbarer Gedanke, da neben Gott keine selbständige Substanz besteht. Wenn eine Inkarnation aber unmöglich ist, dann bleibt nur noch die Möglichkeit der Manifestation übrig: Gott umkleidet sich mit den Scheinsubstanzen der Geschöpfe, d. h. er vereinigt sich doketistisch mit der Person eines Menschen. Diese ist keine selbständige Substanz, sondern gleichsam ein „Akzidens" Gottes, wie ein Schleier von diesem umgelegt. Die Mayawelt kann für die Gottheit nur ein Schleier sein, weder ein Ort und Substrat des „Einwohnens" der Inkarnation noch ein Gegenpart, mit dem sie sich wie mit einem Selbständigen „vereinigt". Der Bâb ist demnach eine Manifestation Gottes, keine Emanation. Der Pantheismus ist damit in der Form der Alleinlehre verkündigt.

Der Bâb bezeichnet sich als den Sinaibaum[148]. „Dies ist ein Ausdruck für das theophane Wesen des Propheten." Gott sprach aus dem Dornenbusche: „Ich bin Allâh, der Herr der Welten." In dieser Manifestation, frei von Inkarnation, erscheint Gott 1. in allen Geschöpfen, 2. im Menschen und 3. in besonderster Weise im Propheten. Alles ist Erscheinung des Göttlichen, d. h. Manifestation.

Der Bâb bezeichnet sich als die „Anrufung Gottes" — *ḏikru-llâhi* —, eine mystische Bezeichnung für den Logos als Manifestation Gottes, zugleich Gott und Geschöpf, die „Aussprache Gottes, in der er sein Wesen ausspricht" — *ḏakara* —, eine Selbstspiegelung Gottes in seinem Worte, das als „Ge-

schöpf" zugleich der erste Anbeter Gottes ist. Wenn der Bâb der Logos ist, dann ist er keine Inkarnation, sondern eine Manifestation; denn der Logos ist die Selbstoffenbarung des verborgenen Urlichtes an die Welten.

Der Bâb nennt sich den Buchstaben *bâ*, „der das Wasser aller Buchstaben durchdringt". Das *bâ* bezeichnet die Substanz, die durch alle Dinge hindurchdringt, — *sâ'ir* im Wortspiel mit *sârî* — „durchsickert", ein häufiger mystischer Ausdruck, der die Wesenseinheit der Dinge in der Urwesenheit symbolisiert.

Der Bâb nennt sich den Punkt unter dem ersten Buchstaben des Koran, dem *bâ*, den Inbegriff des ganzen Koran und der Offenbarung enthaltend. Er ist „die Majestät des ersten Punktes" und die „Majestät meines höchsten Herrn", eine Manifestationsform der gesamten Offenbarung; denn der „Punkt" ist Ausgang und Ende, ja sogar Zentrum und Träger der Welt im Sinne der *ḥaqîqa*-Lehre der Mystiker.

Das Sein bildet eine absolute Einheit — *waḥdat-i-wuǧûd* —, indem alle Dinge in einer Ursubstanz wurzeln. Dies widerspricht der Behauptung, daß die Babisten gegen den reinen Pantheismus „protestieren". Ihr System ist dem der Mystiker nahestehend, die die Einheit der Weltsubstanz bekennen. Die Termini sind dieselben.

Von einer Inspiration im eigentlichen, christlichen Sinne kann man bei dem Bâb daher nicht reden; denn er empfängt nicht von einem ihm fernen Gotte eine Erleuchtung, sondern ist selbst der Gott, von dem die Erleuchtung der Welt ausgeht. Die göttliche Substanz ist Träger seiner körperlichen Erscheinung. Es ist Gott selbst, der aus ihm spricht, wie er aus der körperlichen Erscheinung des Ḥallâǧ und mancher anderen gesprochen hat. Die Aussprüche, die er von sich gibt, sind „Wunderzeichen" — *ajât* —. Sie stehen den Schöpfungswundern — *ajât* — der kosmischen Welt gleich, sind Schöpfungen, Tätigkeiten Gottes. Das Wissen des Bâb ist ein göttliches — *ladunî* = ihm in seinem göttlichen Wesen immer präsentes —. Daher redet er als Gott, führt Gott selbst als redendes Subjekt ein und er befiehlt mit göttlicher Autorität. Der Bâb ist allwissend, da Gott sein (des Bâb) Wesen konstituiert, wie der göttliche Geist überhaupt das „Konstituens der Erscheinungswelt ist". Dies ist aber ein typischer Gedanke der Manifestationslehre, nicht der Emanationslehre.

Die deutlichste Bezeichnung der Manifestationsidee im Gegensatze zur Emanation ist *maẓhar* = „der Ort der Erscheinung". Der Bâb ist ein solcher Erscheinungsort und im weiteren Sinne werden von den Mystikern alle Weltdinge die Erscheinungsorte der Gottheit genannt. Gott ist, in sich betrachtet, „verborgen". Er muß sich, um erkannt zu werden, einen Erscheinungsort schaffen, eine äußere, materielle Form, an und in der er „sichtbar" — *ẓahara* —wird. Dabei ist Gott selbst *innerhalb* dieser Form als deren *Träger*. Sie verhält sich zu ihm wie ein Gewand. Die tiefere Schicht in der sinnfälligen Form ist das Ursein selbst (s. die *ḥaqîqa*-Lehre der Mystiker) und der in dieser Form Handelnde ist Gott, nicht der Mensch. Die Göttlichkeit der Imame und des Bâb ist im eigentlichen Sinne zu nehmen. Von einer Emanation kann hier keine Rede mehr sein.

In diesem Sinne werden die neuplatonischen Wendungen verständlich: der Bâb „ist die gespiegelte Sonne auf Erden, die Gottheit, die unzugängliche, unveränderliche Sonne vor und über der Welt". Eine „substanzielle Emanation" ist bei dieser Spiegelung ausdrücklich ausgeschlossen; denn der im Spiegel dargestellte Gott und Logos ist zugleich im Spiegel selbst als *ontologischer Träger* vorhanden. Die Spiegelung ist ein Durchscheinen des hinter der geschöpflichen Hülle verborgenen Urlichtes durch diese materielle Hülle. Wie in einem „Spiegel" ist Gott im Bâb enthalten, aber zugleich auch als zugrundeliegende Substanz, wie dies in dem Bilde wiedergegeben wird, daß die Weltdinge einer leichten Wolke zu vergleichen sind, die die Sonne verhüllt, aber zugleich sichtbar macht (Faranî).

Dies wird bestätigt durch die Lehre von der *Wesensgleichheit* aller Propheten. Sie alle haben als das in allen gleiche Wesen die göttliche Substanz. Sie nimmt in den verschiedenen Zeiten wechselnde und sich immer vervollkommnende Formen an, so daß der jedesmalige Prophet die vollkommenste Erscheinungsform Gottes ist. Wenn also der Ausdruck verwendet wird: „Gott spiegelt sich in den Propheten", so ist Gott zugleich der innerhalb dieses Spiegelbildes verborgene *Träger*.

Diese Grundbegriffe lassen uns die vielbesprochene Lehre von der mystischen „Aufhebung des Unterschiedes der geschichtlichen Religionen in der absoluten Religion" richtig verstehen. Ein gradueller Unterschied in den geschichtlichen Re-

ligionen bleibt immer bestehen; aber ein wesentlicher Unterschied ist nicht vorhanden. Der bestehende graduelle reicht jedoch aus, um den Vorzug des Islam vor dem Christentume und Judentume deutlich auszuprägen. Die Mystiker sind freilich dem Christentume freundlich; aber sie geben dem Islam den Vorzug. Weiter gehen die Imame und der Bâb, die ihre Offenbarung und Manifestation als dem Islam überlegen hinstellen. „Die Propheten und ihre Religionen sind die Sonne, die an verschiedenen Tagen doch immer als die gleiche aufgeht.“ Aber jede neue Manifestation tritt erst auf, wenn die letzt vorhergegangene veraltet ist, und „jede folgende ist vollkommener als die vorhergehende“.

In plastisch-greifbarer Form tritt die Manifestationsidee als eine im Volke lebende bei den Ereignissen des Auftretens und der Gefangennahme des Bâb hervor. Man erschaute in ihm das Göttliche. „Wie sich die babistische Bewegung als eine ekstatische auf seine Person bezog, geht aus den Berichten über einzelne und Massenekstasen hervor, die sein Erscheinen hervorrief: ‚Keiner konnte den Bâb ansehen. Soviel Macht und Glanz — *behâ*, Eigenschaft der Gottheit — strömte von ihm aus.‘ In Čihriq haben sich die Gefängniswärter vor ihm niedergeworfen, ja sogar Christen und Sunniten; so sehr zog sie seine Liebe und seine Hoheit — eine göttliche Eigenschaft — an. Der indische Gläubige fiel weinend vor ihm nieder und bekannte: ‚Dies ist mein Herr!‘ (Koran 6,76) und fing nach der Vereinigung mit ihm an, zu rufen: ‚Ich bin die Offenbarung des verborgenen Mahdi‘ und gleich Ḥallâǧ: ‚Ich bin die Wahrheit!‘, d. h. ich bin Gott.“ Hier liegt eine Identität der Substanz des Bâb mit der Gottes vor, also keine Emanationsidee, sondern eine Manifestationsvorstellung.

„Daß es sich um eine religiöse Epidemie handelte, geht daraus hervor, daß die meisten Anhänger, darunter hervorragende Mitglieder des engsten Kreises der 19, den Bâb nie persönlich gesehen hatten. Seine Deportation von Iṣfâhân nach Mâkû und von Čihriq nach Tabrîz glich einem Siegeszuge, so begehrt war sein Anblick.“ Den 400 Märtyrern des Babismus erscheint der Bâb als der göttliche Freund, auf den sich die Sehnsucht richtet, nachdem er sie entzündet hat, sofern er die Manifestation des göttlichen Geistes ist. „Der junge Dabîh, der 1851 als *nuqta* an die Stelle Bâbs getreten ist, erlebt die Ḥallâǧ-Ekstase. An Ṣubḥ-i-ezel, der in die Rolle

des Bâb eingetreten war, sieht er nichts mehr, ohne die Majestät der Gottheit in ihm zu erkennen, und setzt ihn völlig *Gott gleich*; und während er ihn verehrt: ‚Du bist Gott!', kommt die Erkenntnis über ihn: ‚Ich bin Gott!'. Dies ist ein und derselbe Gedanke, insofern Gott dabei nicht als das Individuelle, sondern als das Allgemeine, *All-Eine* gedacht ist."

Auch die Emanationslehre ist im Babismus vertreten. Der Bâb entsendet einen Wegbereiter, Mahdi, der das Volk für die Anerkennung der Manifestation im eigentlichen Propheten vorbereiten soll. Der Mahdi ist noch nicht die wahre Erscheinung Gottes. Er soll dieser in den Herzen der Menschen nur die Wege bereiten. Bekannte astrale Motive liegen hier vor. Während im Bâb der Logos, die Sonne erscheint, tritt im Mahdi eine Emanation der Sonne, der Mond, in die Erscheinung. Auch der Nachfolger des Mahdi entsteht durch Emanation. Als Ḥaḍrat-i-quddus den Ṣubḥ-i-ezel zu seinem Nachfolger bestimmt, sehen wir diesen Emanationsvorgang sich deutlich vollziehen. „Das Auge seines — des Ṣubḥ — heiligen Herzens wurde durch die Strahlen der geheimen Ausstrahlung des Ḥaḍrat-i-quddus so erleuchtet, daß von jenem Tage an die Zeichen der Schönheit und *Majestät* an seiner erhabenen Haltung so sichtbar wurden, daß alle Gläubigen es verstanden."

Hier liegt eine Uebertragung des Göttlichen durch Emanation vor, keine Manifestation, wie sich aus den ergänzenden Berichten ebenso deutlich ergibt: „Ḥaḍrat-i-quddus berauschte ihn — den Ṣubḥ-i-ezel — mit dem Wein magischer Kräfte, die ihn so *herrlich* — eine göttliche Eigenschaft — machten. Er füllte ihn bis oben an mit der *Majestät* des Lichtes — Gottesmotiv — gemäß dem sufischen Verse: ‚Es braucht eine reine Substanz, um das Licht aufzunehmen. Nicht jeder Stein und Kloß kann eine Perle und Koralle werden." Eine aufnehmende Substanz ist hier gedacht, auf die die Emanation der göttlichen Kraft erfolgt, ein von der Manifestation wesentlich verschiedener Vorgang. Der neuerwählte Mahdi befindet sich nun in der Gemeinschaft mit der göttlichen Lichtquelle, die er als den Gegenstand der mystischen Minne erlebt. Der Geliebte ist eine mystische Bezeichnung Gottes. „So brennend war ich — der Ṣubḥ-i-ezel — in der Gemeinschaft und Anlehnung meines Geliebten — des Ḥaḍrat-i-quddus —, daß ich die Fesselung durch den Feind nicht im

geringsten achtete und mich vom Volke geduldig verfluchen, mit Steinen bewerfen und anspeien ließ.“ Die Leidensmotive Christi erduldete er gerne in seinem Bekenntnis zur Manifestation Gottes in Ḥaḍrat-i-quddus, der dabei die Bâb-Würde zu beanspruchen scheint.

§ 13. Die Ezelî-Sekte

Ṣubḥ-i-ezel ist der eigentliche Nachfolger des Bâb. Er gründete die nach ihm benannte Sekte.

In den angegebenen Texten sehen wir einen Vorgang, der zum Verständnisse des Werdens orientalischer Religionen wesentlich ist: den der *Substanzveränderung* des Propheten. Es wurde das Bild erwähnt: eine reine Substanz wird zur Perle. Die Perle ist ein bekanntes Sonnenmotiv. Sie symbolisiert das göttliche Wesen als Licht. Es ist die weiße Perle[149], an die hier gedacht wird. Ein gewöhnlicher Mensch *entwickelt* sich zum Mahdi und noch weiterhin zur Manifestation Gottes, indem zuerst die „Emanation“ ihn trifft und sein Wesen mit göttlichen Kräften erfüllt, diese dann aufgehoben werden und an ihre Stelle die göttliche Manifestation, d. h. das Wesen Gottes selbst tritt. Die menschliche Natur wird „erhöht“, wird in die Göttlichkeit „erhoben“, und zwar stufenweise von der geschöpflichen Natur zur Emanation (im Sinne: Kraftausstrahlung bei Gottesimmanenz) und von dieser zur Manifestation. In der Gemeinde des Bâb erwartete man nach dem Tode des Bâb, also der Manifestation, das überzeugende Auftreten einer neuen Manifestation. Einer seiner Mahdis sollte sich durch Zeichen als diese erweisen. Eine *Wesensveränderung* mußte in dem Mahdi vor sich gehen, die ihn zur Manifestation Gottes *machte* und diese mußte sich durch Wunder Gottes erweisen. Der gestorbene Prophet sollte in seinem Nachfolger wieder aufleben, in ihm „wiederkehren“ — Idee der Wiederkunft, *raǧʿa* —. Eine solche Wesensveränderung hatte Ṣubḥ-i-ezel als Nachfolger des Ḥaḍrat-i-quddus schon einmal erlebt. Drei Tage nach dem Tode des lezteren „erschienen an ihm — Ṣubḥ-i-ezel — die Zeichen der Heiligkeit in seiner — des Ḥaḍrat-i-quddus — gesegneten Form und das Geheimnis der Wiederkehr wurde an ihm offenbar“. Das Wesen des gestorbenen Mahdi ging auf den neuen *über*, dessen Göttlichkeit und äußere Form (der Mahdi-Beruf), und als Beweis dieser Wesens-

erhebung traten „göttliche Zeichen", Wunder („Zeichen der Göttlichkeit", *quds*) an ihm zutage. „Das geschah im fünften Jahr der Manifestation der Wahrheit = Gottes, d. h. des Bâb = 1849." Bâb gab sich von vornherein als den Vorläufer, der auf die endgültige Manifestation vorbereiten sollte: wie der Mond der Sonne vorauseilt, ihr „den Weg bereitet", so wollte Bâb seinem Nachfolger als Wegbereiter dienen.

Damals erhielt Ṣubḥ-i-ezel seinen Namen „Morgenröte der Ewigkeit" vom Bâb und dadurch wurde er als der Wegbereiter bezeichnet, der der endgültigen Manifestation den Weg bereiten solle, wie die Morgenröte der Sonne. Nach der Hinrichtung des Bâb (8. Juli 1850) sollte abermals eine Wesensverwandlung mit Ṣubḥ-i-ezel vorgehen und er zur höchsten Manifestation selbst werden, indem er in die Stelle des Bâb einrückte. Nach der Bestimmung des Bâb sollte er in die Würde des *nuqta* = Logos, Logosmanifestation und Gottvatermanifestation treten. Schließlich hat der Bâb ihn als Manifestation Gottes anerkannt, indem er an ihn schrieb: „Dies ist ein Brief v o n G o t t a n G o t t." Dies ist keine Emanation mehr. An die Stelle des Wesens des Ṣubḥ-i-ezel ist das Wesen Gottes getreten. Er ist nun kein Vorläufer mehr, der als Mahdi der Manifestation den Weg bereiten soll. Ṣubḥ-i-ezel ist zur Manifestation Gottvaters selbst geworden. Er erhält daher den Gottesnamen des E i n e n.

Die Möglichkeit solcher Wesensveränderungen, „Berufungen", „Wesenserhöhungen" hat im Babismus eine große Unsicherheit hervorgebracht, indem verschiedene Prätendenten die Würde in Anspruch nahmen, die erwartete Manifestation zu sein, und Behâ, der es verstand, energisch zuzugreifen, die Vorhand gewann und sich die Anerkennung verschaffte, die ihm den Vorrang über Ṣubḥ-i-ezel gab.

§ 14. Die Behâ'î-Sekte

Behâ ist der Glanz im mystischen Sinne, der „Glanz" Gottes, seine Majestät. Durch Verdrängung der Ezelî-Sekte nahm Behâ'ullâh den Anspruch des Bâb auf, die Manifestation Gottes zu sein, die die neue Zeit leiten und die endgültige Religion herbeiführen sollte. Der Bâb hatte ja im Gefängnisse schon auf den Parakleten hingewiesen, „den Gott in die Erscheinung treten lassen werde", um des Bâb Werk zu vollenden. Auf eine neue Manifestation war man also vorbereitet. „*El-abhâ*

(der am meisten Glänzende) gilt schon im Urbabismus als ‚der größte Name Gottes' und *Allâhu abhâ* war zugleich sein Kriegsgeschrei und seine Grußformel." Wer sich demnach als *behâ* = „Glanz" bezeichnet, legt sich einen Gottesnamen bei. In ihm ist das Wesen Gottes selbst, indem dieses sich in der äußeren Gestalt dieses Menschen manifestiert. Hier liegt keine Emanation eines der Welt ferne stehenden Gottes vor, sondern das In-die-Erscheinung-Treten eines der Welt immanenten göttlichen Wesens. In der Form des Babismus war die wahre Religion noch in der Gestalt des Samenkorns, die sich zu der der Frucht erheben wird, wenn die neue Manifestation in die Erscheinung tritt. Ḥâkim, die drusische Manifestation, stellt sich als die Erscheinung Gottvaters dar. Dieselbe Formel übernimmt Behâ. Der Bâb war als die Manifestation des Logos aufgetreten, wie Ḥamza bei den Drusen. Behâ ist eine höhere Stufe als der Bâb, obwohl beide — der Logos ist wesensgleich mit Gottvater — göttliche Manifestationen bedeuten. Eine schiitische Ueberlieferung berichtet, am Ende der Tage werde Gott = Allâh selbst, Gottvater als Mahdi auftreten. Diesem scheint sich Behâ gleichgestellt zu haben. Mit der Theophanie Allâhs wird das Eintreten des Endgerichtes erwartet. Mit Behâ ist also der Lauf der Zeiten zu Ende gegangen.

Durchaus wesentlich in philosophischer Hinsicht ist ferner der Gedanke, daß das Behâ'î-System kein substanzielles Böse kennt. Dadurch wird es als Lichtmonismus gekennzeichnet und in die nächste Nähe zu den Jezîdî, Mazdak, Suhrawardî und wohl auch Ḥallâǧ und den monistischen Mystikern gerückt. Bezeichnend ist dabei, daß es ebensowenig wie Suhrawardî eine positive Materie kennt: „Sie ist nicht ein eigenes Prinzip des Bösen; dieser spätpersische Dualismus, wie er den Manichäismus beherrscht, und ihn ʿAbdu'llâh ibn Maʿmûn (874 †) in das ismailitische System aufgenommen zu haben scheint, liegt nirgends im Babismus vor. Wenn vielmehr wie im Mystizismus die beiden Welten des intelligiblen und des materiellen Seins unterschieden werden, die Materie Finsternis und der Geist Licht heißt, so wird dieser Gegensatz als ein relativer gefaßt, wie es in der griechischen Weltanschauung geschieht, aus der diese Theosophie herkommt. Der Vollkommenheit des Geistes steht die Unvollkommenheit der Materie gegenüber. Sie ist eine στέρησις — *privatio* — eben in Beziehung auf das höhere Geistige." Wenn aber auch viele

Züge zweifellos neuplatonisch sind, so haben wir doch die Grundschicht dieses Denkens als eine persische anzusehen; denn in ihr handelt es sich um eine Manifestationslehre, nicht um eine Emanationslehre.

Wir stehen am Ende einer vieltausendjährigen, in vorgeschichtliche Zeiten zurückgehenden Reihe von Vorstellungsbildern und Illusionen, die sich aus einem primitiven Erlebnis des Lichtes entfaltet haben, indem abstraktere und systematisierende Denkformen sich im Laufe der Zeiten dieses Stoffes bemächtigten. Die Behâ'î-Manifestation ist das vorläufig letzte Glied dieser Reihe. Sie birgt die älteren Phasen desselben Grundgedankens in sich: die Ideen von 1. Offenbarung, 2. Gnade, 3. Kraftausstrahlung aus Gott, 4. Emanation und schließlich 5. der Krönung des Ganzen, der Manifestation, indem das Alte nicht durch das Neue verdrängt wurde, sondern neben dieses trat. Die verwirrende Fülle und Vielgestaltigkeit der jüngeren Formen wird durch dieses konservative Verhalten verständlich. Eine Ausgleichung der dadurch sich ergebenden Widersprüche ist teilweise erfolgt. Die Wendungen und Formeln der älteren Auffassungen sind beibehalten worden. Sie besagen eine Gottesferne. Das Manifestationssystem mit seiner Grundlehre von der Immanenz versteht jene älteren Bilder jedoch in seinem Sinne, d. h. dem der Immanenz. Hypostasen, Vermittler, Vorläufer treten auf, sind Träger der Kräfte der Zodiakalbilder und Planeten, wirken als untergeordnete Organe der Gottvatermanifestation. In allen ist aber nach der pantheistischen Grundstimmung doch letzthin das Urwesen, die *ḥaqîqa* in die Erscheinung getreten. Alle sind wesensgleich; nur ihre Mayaschicht, ihre äußere Erscheinung, ist wechselnd.

Das Weltbild, das in dieser Manifestationslehre auftritt, ist das altorientalische, das durch die alltägliche Wahrnehmung dem Volke noch heute als das evidente erscheint: der obere Himmel als der Lichthimmel befindet sich über der Sonnenbahn; die Sonne steigt empor und herab, durch ihren Weg die Jahreszeiten bestimmend; die Planeten bewegen sich auf begleitenden Bahnen. Sie teilen das Licht, das sie vom höchsten Himmel — dem über dem Wendekreise — empfangen, der niederen Welt mit.

Auf diesem naiv-poetischen Weltbilde ist der Babismus im allgemeinen und ebenso die Religionen des Orientes aufgebaut, indem sie die Teile und Träger dieses Bildes als göttliche Wesen

deuten. Die Offenbarung ist die Mitteilung des Lichtes, das im blauen Himmel als wesentlich und notwendig vorhanden gedacht wird. Es wird von den großen Himmelskörpern empfangen und durch deren Bewegungen an die sublunarische Welt weitergeleitet und verteilt. Der höchste Gott wohnt im blauen Himmel. Er ist aber nicht durch einen greifbaren, sichtbaren Gegenstand gegeben, wie die in den niederen Gebieten des Himmels sich bewegenden Planeten. Daher bildete sich die Idee, er sei unerkennbar, unsichtbar und wolle sich der Welt mitteilen. Die Offenbarungsreligionen bauen diese Idee zu einem Systeme aus. „Verborgenheit" Gottes und „Offenbarung" sind in dieser Weise astral zu verstehen.

Sehen wir nun das Bâbî-System genauer an, so scheinen deutlich zwei verschiedene Auffassungen als die ursprünglichen nebeneinander bestanden und sich auch vermischt zu haben. Gott ist in der einen die im blauen Himmel verborgene Lichtquelle und in der andern der blaue Himmel selbst, das Gebiet über dem Wendekreise, das im Volks-Islam als das Gebiet der Schleier und der Lichtmeere gedacht wird. Gott thront über diesen Meeren und Schleiern am Nordpole. Die eine Auffassung hat einen höchsten Gott über den „Lichtschleiern", dem „Lichtnebel" — *ʿamâ* = Nebelwolke —; die andere setzt Gott dieser kosmischen Größe gleich. Letzteres ist System der Bâbî.

§ 15. Die Sikh-Sekte

Die Sikh-Sekte im Pendschab, die auf den von ihr göttlich verehrten Nânak (1538 †) zurückgeht, zeigt, daß die Einheitslehren ihre Heimat in Indien haben. Mit der Einheitslehre verbindet sich die Manifestation und nimmt Formen an, die man im westlichen Islam als „neuplatonische" ansprechen würde. Die Grundpfeiler des Systems sind Monismus und Göttlichkeit des *guru* = des Lehrers, der die Stelle des Imam einnimmt: „Du, *hari* — Gott —, weißt und durchdringst alles. Murmele, Seele, den Namen *hari*, so schwinden die Sünden. Du bist ich und ich bin Du, und es ist kein Unterschied; so ist Gold und Armband, Wasser und Woge. Durch den vollkommenen *guru* ist der Name des *hari* in mir befestigt; *hari* ist mein Freund und König. Vereinige dich mit dem Herrn des Alls. Der *guru* ist der wahre Schöpfer; unter seinem Schutz allein kommt man in das Haus des *hari*. Ich gebe mein Leben beständig meinem *guru* als Opfer hin." In dem Lehrer

manifestiert sich also Gott. Gott, Logos und Mayawelt sind die drei Stufen der Manifestation des Urseins. Die Seele ist wie bei den Ismailiten ein Lichtstrahl aus Gott. Der Unterschied der Religionen trifft nicht deren Wesen. Vor Gott sind alle Menschen gleich ohne Unterschied der Konfession und Rasse (s. auch die Aḫbârî-Lehre).

§ 16. Der persische Mahdismus

Wenn auch der Mahdismus im allgemeinen ein politisches Ideal ist, so wird er doch in Persien zu einem theosophischen. Nach den Vorstellungen des Bâb ist er als der Mahdi „das Licht auf dem Sinai", d. h. der brennende Dornenbusch, der zu Gott sprach: „Ich bin Gott", ein Ausspruch, den bekannte Mystiker als Bezeichnung ihres Wesens verwendeten, z. B. Ḥallâǧ, Bisṭâmî, abû Sa'îd, der Zeitgenosse Avicennas. Damit befinden wir uns in dem mystischen Monismus, der sich auf der Manifestationslehre aufbaut. Der Mahdi dieser Gedankenwelt ist seiner Substanz nach Gott, eine Erscheinung Gottes, die sich in die Natur eines Geschöpfes kleidet, ohne sich in ihm zu inkarnieren und ohne sich mit ihm zu „vereinigen" — *ittiḥâd* —, wie e i n e Natur sich mit einer selbständigen andern vereinigen könnte.

Auch die Ḥurûfî haben einen Manifestations-Mahdismus ausgebildet. Wie sehr diese Gedankenmotive im grauesten Altertume verankert sind, zeigt sich daran, daß der Mahdi zwölf Apostel haben muß als Manifestationen der zwölf Tierkreisbilder, fünf ihn begleitende Gestalten (Drusen) als Manifestationen der fünf guten Planeten, ferner einen Werber und Wegbereiter, der Mondmotive trägt. Der Bâb hat allerdings Logos-Sonnenmotive wie Ḥamza bei den Drusen, so daß für unser Auge die astralen Motive im einzelnen nicht ganz deutlich sind. Im allgemeinen liegen sie aber zugrunde und beweisen immer wieder, daß es sich bei dieser astralen Denkweise nicht um eine neuplatonische Emanationstheorie handeln kann, denn die göttlich-astralen Wesen „manifestieren" sich in irdischen Gestalten, sie emanieren nicht etwa Teile aus sich, die dann auf Erden Prophetengestalt annehmen.

O. Der kosmische Idealmensch

Die Spekulationen über den Idealmenschen sind ein eigenes Gebiet innerhalb der islamischen Weltanschauungslehren, das

zu allen Perioden in verschiedenen Formen auftaucht. Als gnostische Denkform leiten sie von den Weltlehren zu den Lebensanschauungen über. Sie stehen in der Mitte zwischen Ethik und Welterklärung, wollen beides sein und sind im letzten Grunde in ihrer mystischen Form ein ausgesprochenes Lebensideal, eine Ethik, indem sie den Idealtypus des Menschen in das Weltall projizieren.

§ 1. Zusammenhang dieser Lehre mit der Entwicklung des orientalischen Denkens

Der gnostische Kern dieser Gedankenreihe ist bekanntlich altorientalisch. Verwandte Ideen sind die Projektionen der Heroen in die Sternenwelt, die Erscheinung menschlicher Gestalten als kosmischer Agentien im Himmel und die anthropomorphen Vorstellungen des Göttlichen und göttlicher Hypostasen. Die psychologische Grundlage dieser Vorstellungsbildungen ist dieselbe, und wenn man die bekannten mittelalterlichen Aderlaßmännchen sieht, die in den Sternenhimmel eingezeichnet sind oder auf deren Gliedern die Sternbilder verzeichnet stehen, um die Konstellation für den Aderlaß anzudeuten, wird man unwillkürlich an dieselbe Vorstellungsgruppe erinnert. Die Gestalt des Nebo-Merkur hat man, wie die des typischen „Menschen“ der Vision Daniels, dessen Sohn sich Christus nennt, mit diesen Spekulationen des Makrokosmos und Mikrokosmos als verwandt empfunden. Sie zeigen uns das Grundgesetz des altorientalischen Denkens in einer besonderen Weiterentwicklung: das Gesetz des Parallelismus zwischen „großer Welt und kleiner Welt“, Himmelsbild und Erdenbild und sublunarischer Welt.

Im Islam werden in diesen Gedankenrahmen die Vorstellungen vom Heiligen hineingestellt, die den vorislamischen Heroen ablösen, ebenso die des Propheten, so daß wir hiermit einen ganz umfassenden Gedankenkomplex vor uns haben, der, psychologisch betrachtet, ein phantastisch-spekulativer Denktypus ist, aus einer vorwissenschaftlichen Denkweise übernommen und im Islam zum vollendeten wissenschaftlichen, d. h. begrifflichen Denktypus weiterentwickelt wird, so daß jedoch die prähistorische Schicht noch deutlich erkennbar bleibt.

Die Spekulation über den Idealmenschen verdient also nicht nur deshalb eine besondere Beachtung, weil sie echt

orientalisch ist, sondern auch aus dem Grunde, weil sie an einem konkreten Beispiele uns eine große Spanne der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens vor Augen führt. Sie ist wie die orientalischen Religionen auf einem astralen Mythus aufgebaut und entwickelt auf dieser Grundlage ein überaus feines Begriffssystem. Ein phantastisch-spekulatives Denken wird überbaut von einem begrifflich-spekulativen Oberbau. Das Gesetz der Ueberlagerung der Kulturschichten ist hier besonders sichtbar.

Zudem wird auch die große synthetische Arbeit dieser Denkform erkennbar: sie hat die Kulturgedanken der damaligen Welt zu einer einheitlichen Plastik verschmolzen, da sie den Nirvanagedanken annimmt und neuplatonische Vorstellungen zu christlichen und persischen hinzufügt. In dieser Form mußte das System des Idealmenschen als die adäquate Lösung der Kulturaufgabe der mittelalterlichen Geisteskultur empfunden werden.

Die Gedanken dieser Spätzeit der Philosophie — es handelt sich der Hauptsache nach um Ǧîlî (1417 †) und ibnu'l-ʿArabî (1240 †) — sind so wenig als ein Verfall der Spekulation zu bezeichnen, daß sie vielmehr eine besondere Feinheit und Raffiniertheit der Begriffsbildung aufweisen. Ein solches System kann man nicht einfachhin als fertiges Gebäude beschreiben, sondern man hat zuerst das Gewebe seiner Begriffswelt klarzustellen. Es ist also die Umgehung einer notwendigen Vorarbeit, deren wir uns hiermit schuldig machen. Bei den allgemeinen Lücken unserer Kenntnisse orientalischen Denkens bildet diese einen Einzelfall einer großen Regel und ist entschuldbar. — Daß der pantheistische Zug des Systems brahmanisch ist (Auftauchen der Welt aus der Urwesenheit und Zurückversinken in sie) bedarf keines Beweises[150].

§ 2. Das Wesen des Idealmenschen

a) Der Idealmensch als Weltall

Der Idealmensch ist der Inbegriff der ganzen Welt. Er stellt diese durchgeistigt und personifiziert dar. „Er steht allen Individualisationen des Wirklichen gleichwertig gegenüber", d. h. enthält sie dem Wesen nach in sich und umschließt sie. „Sein Geist enthält die höheren Ausprägungen des Wirklichen, sein Körper die niederen. Sein Herz bedeutet den

Thron Gottes, sein Verstand den Schreibgriffel — *qalam* —, der die Schicksale der Welt aufschreibt, seine Seele die ‚wohlbewahrte Tafel', in die die Geschicke eingeschrieben sind, seine Natur — Begriff der Physis — die Elemente, seine Aufnahmefähigkeit — Passivität — die erste Materie — *hajjûla* = ὕλη. Seine guten Gedanken sind die Engel, seine Zweifel die Gespenster und Teufel, seine animalische Natur die Tiere. Für jeden Typus des Seins stellt er aus sich einen entsprechenden Typus — als Archetypus — dar. Jeder der Cherubime ist aus einer entsprechenden Fähigkeit des Idealmenschen erschaffen."

Aus diesen Worten ist ersichtlich, daß der kosmische Mensch nicht absolut gleichbedeutend ist mit den Weltdingen in ihren materiellen Formen, sondern nur mit deren Wesen, d. h. daß er die Vorbilder aller Dinge in sich birgt, die I d e e n im Sinne Platons, die himmlischen Vorbilder im Sinne der altorientalischen Auffassung, daß das Weltbild dem Himmelsbild entspricht, aus ihm wie aus vorbildartigen Kräften entsteht (vgl. das Motiv der alles wirkenden Kraft: Mummu).

Die Stellung des Idealmenschen im Wirklichen wird durch seine Worte selbst als eine das ganze Sein beherrschende umschrieben:

„Ich bin die Königsmacht — das Königtum — in beiden Welten — dem Diesseits und Jenseits. — Keinen sah ich in ihnen, vor dem ich mich zu fürchten oder auf dessen Gunst ich zu hoffen hätte. Ich sah nur mich selbst". Die „beiden Welten" sind eine Wesensentfaltung und Manifestation des Idealmenschen. „Mir geht (wie Gott, dem Ewigen) kein Früher voraus, so daß ich mich nach dessen Bedingungen zu richten hätte, und mir folgt kein Später, so daß ich dessen Inhalte vorausginge". Dem Räumlich-Zeitlichen und damit allem Vergänglichen und Ausgedehnten ist der Urmensch enthoben. Er ist eine andere Schicht des Wirklichen als die uns erscheinende Phänomenwelt.

„Alle Arten der Vollkommenheiten habe ich mir zu eigen gemacht, und sieh! ich bin die Schönheit der Majestät des Weltalls. Nichts anderes bin ich als dieses! Ich bin alle Mineralien, Pflanzen und Tiere mit den Menschen und ihren Eigenschaften, was du auch immer von ihnen siehst, ebenso alle Elemente, Naturen und Uratome, deren Substanz ein ätherischer Hauch ist, alle Meere, Wüsten, Bäume und hochgipfeligen Berge, alle geistigen Formen und sichtbaren Dinge,

deren Antlitz reizend zu sehen ist, alle Gedanken, Phantasiebilder, Geister und Seelen wie auch das Herz mit seiner Innenseite, alle engelartigen Gestalten oder auch d i e Erscheinungen, deren Geist Satan selbst ist." Auch die Welt des B ö s e n und der F i n s t e r n i s ist als eine Erscheinungsform des Seins eine Manifestation des Idealmenschen, und dieser ist auch deren tiefstes Wesen. Durch die tieferen Abstufungen des Seins, die man als das Gebiet des Bösen bezeichnet, zieht sich der Logos-Idealmensch als G r u n d w e s e n h e i t h i n d u r c h.

Die Welt ist in dem Idealmenschen eine E i n h e i t. Er ist ja der Versuch, die Welt in eine Einheit zu fassen. Eine geistig-ideenartige Grundlage wird konstruiert — „das geistige Band" — und diese anthropomorph geformt und ins Weltall projiziert. Er spricht:

„Sieh! ich bin dieses Weltall — das uns sichtbar umgibt— und dieses ist mein Erscheinungsort. Es ist Ich, nicht ‚es', was sich in seiner Wirklichkeit entfaltet. Wahrlich, ich bin Vorsehung und Führer für die Menschheit. Die ganze Schöpfung ist ein Name — d. h. die Außengestaltung eines göttlichen Namens — und meine Wesenheit ist das Benannte — das Wesen der Welt —. Die sinnliche Welt ist mein und die Engelwelt ist mein Gewebe und Gebilde. Die unsichtbare Welt ist meine und die Welt der göttlichen Allmacht entsteht aus mir. Doch merke dir: in allem Genannten bin ich ein Sklave, der von seinem Individuum zu seinem Herrn zurückkehrt: arm, verachtet, niedrig, gefangen und gefesselt in Sünden."

Getrennt von Gott ist der Idealmensch nicht denkbar. Er wäre dann ein Nichts. Neben Gott gibt es kein Sein, sondern nur ein Nichts. In der Erscheinungsform der Menschen ist er ein Diener Gottes und in den noch niedrigeren Erscheinungsformen ist er der Sünde verfallen (vgl. die Lehre der Jezîdî von dem Satan als Logos und die wesensgleiche der Drusen von dem sündigen Logos, der sich wieder bekehrt, d. h. dem Luzifer, der seine Sünde bereuend sich wieder Gott zuwendet).

Das Weltall wird durchwoben von drei großen Kraftwirkungen: Manifestation — Denken — Wirken, entsprechend dem Erschaffungsprinzip in Gott, dem des Weltdenkens und der Weltleitung im Logos = dem Idealmenschen und dem des Wirkens nach außen und Gestaltens im heiligen Geiste. Alle

diese Wirkungsweisen gehen durch den Idealmenschen und sind mit seinem Wesen innerlichst verbunden, wie uns das Folgende zeigen wird.

b) Der Idealmensch als Logos

Der Idealmensch ist das Medium, durch das sich Gott in der Schöpfung seiner selbst bewußt wird. Hier kündigt sich die Linie des kosmischen Denkens an, die das Weltwesen und die Weltentwicklung als einen Denkvorgang sieht und dementsprechend die Hypostasen des schöpferischen Denkens und Gedankens — Logos — gestaltet bis hinab zu dem phantasieartigen Denken — *ḫajâl* —, das die Dinge der Zwischenwelt, des *barzaḫ* formt.

Der Idealmensch ist der Archetypus aller erschaffenen Dinge. Gott erschaut in ihm sich selbst und die Wesenheiten aller Dinge, und dieses Denken wird selbst zur Hypostase, die die Wesenheiten aller Dinge in typenhafter, idealer Form in sich schließt, wie im alten Oriente Marduk, „den Sinn jedes Dinges erkennend".

Dieses hypostasierte Weltdenken, der Logos, ist mit dem Offenbarungsprinzip in der göttlichen Wesenheit gleichbedeutend; denn die Offenbarung gehört auf die Linie des Erkennens. Sie ist ein Mitteilen des Urerkennens von der höheren Welt an die niedere Welt. Die Offenbarung ist ein Ausfluß der Erkenntnisfunktion Gottes und daher muß dieser Idealmensch = Logos Muhammed sein. Ǧîlî redet daher Muhammed an:

„O Zentrum des Weltkreises! O innerster Grund der Wahrheit! O Angelpunkt von Notwendigkeit und Kontingenz! O Auge (= Quelle, Ursubstanz) des ganzen Kreises des Daseins! O Vollkommener, vollkommener als der Vollkommenste, der zur Schönheit gestaltet worden ist durch die Majestät Gottes, des Allerbarmers. Du bist der Pol (die Weltachse) der wunderbarsten Dinge. Die Sphäre der Vollkommenheit dreht sich in ihrer Einzigkeit um Dich. Du bist losgelöst von allem Geschöpflichen — transzendent —, aber zugleich und mehr noch: immanent in ihm. Ja, dein ist alles Erkannte und Unerkannte, Ewige und Vergängliche, Sein (als wesenszusammenhängend mit Gott) und Nichtsein (als dem schöpferischen Prinzip der Welt). Nadir und Zenit sind deine beiden Gewänder. Du bist zugleich Licht und sein Kontrarium (Finster-

nis, vgl. die Lehre der Jezîdî vom Teufel, der zugleich Logos ist), ja, aber du bist Finsternis nur für einen Gnostiker in seiner ekstatischen Verwirrung."

c) Der Idealmensch als heiliger Geist

Da der Idealmensch die Gesamtheit der konkreten Weltdinge „erschafft", formt, gestaltet (vgl. den altorientalischen Begriff des Mummu), wird die ganze kosmische Linie des „heiligen Geistes" auf den Idealmenschen bezogen. Der höchste Geist, d. h. „der Geist des Heiligtums" — *rûḥu'l-quds* — bedient sich als eines Instrumentes „d e s G e i s t e s", einer Hypostase jenes Urgeistes. Es ist d e r Geist, d. h. „der Gott — *ḥaqq* —, durch den (wie durch ein Instrument!) die Welt erschaffen wurde", und dieser Gott instrumentaler Funktion ist „die Urwesenheit Muhammeds" = der Idealmensch. „Durch" ihn erschafft das Urwesen die Welt wie im alten Oriente Ea durch Marduk und Mummu, und nach dem Typus dieser Geisterordnung sind auch die Weltdinge in ihren Schichten aufgebaut. Die tiefere Schicht jedes Dinges ist „geistig".

„Du mußt wissen, daß jedes sinnliche Ding einen erschaffenen Geist in sich birgt, der seine Gestalt konstituiert und der sich zu ihr verhält wie der Sinn zum Worte — der Kern zur Schale —; Der erschaffene Geist enthält als K e r n einen göttlichen Geist, der ihn konstituiert, und dieser göttliche Geist ist letzthin der ‚Geist des Heiligtumes', der h e i l i g e G e i s t. Wer den heiligen Geist im Menschen erschaut, hält ihn für erschaffen, denn zwei ewige, d. h. unerschaffene Substanzen können nicht bestehen. Ewigkeit kommt Gott allein zu. Der Mensch hat einen Leib als seine äußere Form, einen Geist (Lebensgeist) als den Sinn dieser Form, einen Geisteskern (*sirr*), der der ‚Geist' = der Idealmensch ist, mit einem Wesenszug (*waǧh* = Seite), der bezeichnet wird als ‚der Geist des Heiligtums' = der heilige Geist, der göttliche Geisteskern (*sirr*) und das alles durchdringende (‚durchsickernde', in alles einfließende) Sein."

Die Urwesenheit ist als heiliger Geist in allen Dingen die tiefste Schicht und der Idealmensch ist in allen Dingen eine zweite Tiefenschicht, „der Geist", „Geisteskern", auf der sich als höhere Schicht der spezifische „Geist", die Seele dieses Dinges aufbaut, und um diese drei Schichten legt sich die Schale des Körpers. Jene Tiefenschichten sind nun aber

Kräfte, gestaltend und schöpferisch. Sie bilden und formen die Welt.

Der Aufbau der Welt, gesehen in der Linie des kosmischen Geistes, *rûḥ*, und betrachtet unter dem Motive des „Geistes“ ist einleuchtend und gleichbedeutend mit den sonst bekannten Schichten: 1. Urwesenheit, 2. Idealmensch, 3. Seele und 4. Körper. „Der heilige Geist und der Geist sind nur e i n geistiges Wesen. Es wird, bezogen auf Gott, als ewig angesehen, bezogen auf den Menschen als nicht-ewig, als das innerste Wesen der Dinge oder als deren Daseinsform.“

Die Worte des Koran (5, 29; 38, 72): „Ich hauchte Adam meinen Geist ein“ beziehen sich auf den Geist Gottes, der über alle Unvollkommenheiten erhaben — „geheiligt“ — ist. In jedem Dinge besteht, individualisiert durch dessen Vollkommenheit, der h e i l i g e G e i s t als Träger und Seinsspender, und insofern als der Geist eines Dinges dessen Selbst ist, wird es durch das Selbst — *nafs* — Gottes konstituiert und erhält Dasein und dieses Selbst ist sein (Gottes) Wesen.

§ 3. Bestimmungen des Idealmenschen

Da der Idealmensch eine Tiefenschicht des gesamten Wirklichen bedeutet, die göttlichen und natürlichen Kräfte umfaßt, die beiden Linien des erkenntnismäßigen — logosartigen — und willensmäßigen — wie der heilige Geist schöpferisch gestaltenden — Seins enthält, ist er eine Modifikation des Urwesens, des Urgeistes, die Form der Selbsterkenntnis Gottes, der erste Adam, den Gott nach seinem Ebenbilde erschaffen hat, der Weltpol oder die Weltachse, um die sich alle Sphären drehen, der „weiße Hyazinth“, die „weiße Perle“, das Urlicht, das aus dem verborgenen Weltgrunde geflossen ist, der Pfau — ein bekanntes Sonnensymbol —, das „Licht“ Muhammeds, die „Urwesenheit Muhammeds“, der Archetypus der Naturdinge, eine Modifikation der Urwesenheit, deren erste Manifestationsform, eine Spiegelung Gottes, die Einheit zwischen Denken und Sein, Bildner, Schöpfer und Erhalter der Welt und wie alle die Symbole heißen, mit denen man das der flüchtigen Erscheinungswelt zugrundeliegende Geistig-Wirkliche zu fassen sucht.

„Der Idealmensch ist der Pol und die Weltachse, um die sich die Sphären des Daseins von Anfang bis zu Ende drehen. Seit die Dinge zum Dasein gelangten, ist er relativ — nicht

absolut — einer für alle Zeiten. Er hat verschiedene Gestaltungen und erscheint in wechselnden körperlichen Gefäßen. Nach diesen erhält er verschiedene Namen. Sein ursprünglicher Name ist Muhammed, sein Ehrenname: Vater des Qâsim — des Sohnes des Propheten —, sein beschreibender Name: Diener Gottes = ʿAbdu'llâh, sein Titel: Sonne der Religion.“

In jeder Periode trägt er einen Namen, der seiner zeitgemäßen Umkleidung entspricht. Der Prophet hat die Fähigkeit, jede menschliche Form anzunehmen. In allen führenden Mystikern lebt also Muhammed und der Idealmensch. Wenn der Novize ihn in der Form sieht, die Muhammed während seines Lebens getragen hat, nennt er ihn mit diesem Namen. Wenn er ihn in einer anderen Form sieht und weiß, daß diese das Wesen des Propheten enthält, nennt er ihn mit dem Namen dieser zeitlich-geschichtlichen Form. Ǧîlî erlebte den Idealmenschen in seinem Meister Ǧabartî. Als er in der Gestalt des Šiblî (945 †) erschien, sagte dieser zu seinem Novizen: „Bezeuge, daß ich der Gesandte Gottes bin!“ Der Novize war einer der erleuchteten Gnostiker, erkannte den Propheten in seinem Novizenmeister und legte das gewünschte Zeugnis ab.

Diese Lehre ist durchaus verschieden von der Seelenwanderung. Der Prophet ist fähig, jede Gestalt anzunehmen, die er wie ein Kleid anlegen will, und die Ueberlieferung behauptet, „daß er in jedem Zeitalter die Gestalt des vollkommensten Menschen auf Erden annimmt, um die Würde dieser Mystiker zu steigern und ihr Abbiegen vom Pfade der Wahrheit auszugleichen. Diese geistigen Führer der Menschheit sind äußerlich seine Stellvertreter — Kalifen, Imame —, während er selbst innerlich ihre geistige Urwesenheit — *ḥaqîqa* — ist.“

§ 4. Funktionen des Idealmenschen

Der Idealmensch ist der Ausgangspunkt für das Dasein aller Weltdinge. Diese „treten aus ihm hervor“ — *ṣudûr*, nicht *faiḍ* = Ausfluß aus dem Urwesen —. „Jenseits des Gebietes der Namen und Eigenschaften Gottes, die rechts und links von dem Idealmenschen ihrer Art entsprechend (sie stellen die Summe der Weltdinge selbst dar) geordnet sind (vgl. die Hypostasenlehren), empfindet er in seinem ganzen Sein eine ihn durchdringende Lust, die die göttliche heißt. Hier, in seinem Kerne, ist er von seinen Modifikationen unabhängig,

d. h. von den Namen und Eigenschaften und betrachtet sie in keiner Weise. Er erkennt nichts Seiendes außer seiner eigenen Individualität, betrachtet das Hervorgehen aller wirklichen Dinge aus seinem Selbst und erschaut die Vielheit der konkreten Weltdinge in seiner eigenen Wesenheit. In derselben Weise sind gewöhnliche Menschen ihrer eigenen Gedanken und Eigenschaften sich bewußt. Aber der Idealmensch ist fähig, jeden Gedanken, sei er klein oder groß, aus sich herauszustellen und ihn von sich entfernt zu halten: seine Macht über die Außenweltdinge ist nicht abhängig von irgendeiner zweiten, d. h. geschöpflichen Ursache — ist nicht von Instrumenten, Bedingungen und äußeren Einflüssen abhängig —, sondern wird frei ausgeübt — rein von innen heraus, vom eigenen Selbst —, wie andere Menschen sprechen, essen und trinken."

In dieser Weise erschafft der Idealmensch die konkrete Welt, die uns umgibt, indem er sie aus seinem Wesen heraus denkt, an und in dem Reichtume seines Wesens diese Gedanken bildend und sie aus sich heraus hypostasierend. Der Idealmensch entsteht aus Gott, indem dieser sein Sein erschaut, und aus dem Idealmenschen entsteht die Welt, indem er die Dinge nach den typenhaften Anlagen in seinem Wesen denkt. Diese Gedanken selbst werden die Weltdinge. Das Weltwerden ist als ein stufenweise sich vollziehender Erkenntnisprozeß aufgefaßt. Was für Gott der Spiegel ist, ist für die Welt das Gebiet der ideenartigen Vorbilder und dies ist der Idealmensch.— „Er ist die Himmel und die Erde, die Länge und die Breite," d. h. die Welt der Geister und der Körper, das Unausgedehnte und das räumlich-zeitlich Ausgedehnte.

„Der Idealmensch ist ein Abglanz — eine, Abschrift', *nusḫa* — Gottes, entsprechend dem Koranspruche: Gott erschuf den Adam (= Idealmenschen) nach dem Ebenbilde des Allerbarmers; denn Gott hat die Eigenschaften: Leben, Erkennen, Macht, Willen, Hören, Sehen und Sprechen und ebenso der Idealmensch. Mit Gott stimmt er überein in der Individualität — *huwîja* —, Ichheit — *anîja* — und Substanz — *ḏât* —. Er ist das All als gegenüberstehend dem (realen) All, das Universum gegenüber dem Universum, das Besondere gegenüber dem Besonderen usw. Die wesentlichen Namen Gottes und seine Eigenschaften kommen auch dem Idealmenschen zu und zwar auf Grund eines fundamentalen und erhabenen Rechtes, kraft einer Notwendigkeit, die seinem

Wesen anhaftet; denn es ist seine tiefste Wesenheit, die durch jene Worte bezeichnet wird und deren geistiges Wesen durch jene Symbole dargestellt ist. Sie haben keinen wirklichen Träger außer dem Idealmenschen. Wie ein Spiegel, in dem jemand die Gestalt seiner selbst sieht und ohne den er sie nicht sehen kann, ist das Verhältnis des Idealmenschen zu Gott. Für ihn ist jener ein Spiegel; denn Gott legte sich selbst die Notwendigkeit (als Seinsgesetz) auf, daß seine Namen und Eigenschaften nur in dem Idealmenschen gesehen werden könnten, und dieser kann seine eigene Form nur in dem Spiegel des Namens: Allâh erschauen.

Gott bot die Verpflichtung, seine Eigenschaften außenweltlich zur Entfaltung zu bringen, den Himmeln und der Erde an. Sie scheuten sich, diese anzunehmen. Aber der Mensch (= Idealmensch) nahm sie an. — Sollte es sich wahrscheinlich machen lassen, daß „der Mensch", als dessen Sohn sich Christus bezeichnet, auf verwandte Spekulationen zurückgeht, so wäre es selbstverständlich, daß sich Christus dann auch als wesensgleich mit dem Vater bezeichnen mußte, dem hinter unnahbaren Schleiern wohnenden Urlichte (s. die drusisch-mystischen Kosmogonien).

§ 5. Unser Erkennen des Idealmenschen

Die Art, wie diese Manifestationen erkannt werden, ist nicht als Traum zu bezeichnen. Eine Traumillusion gibt es nicht. Aber auch keine Traumvision ist dieses mystische Schauen, das eine Offenbarung darstellt. Im Traume sieht der Schauende eine menschliche Gestalt, ohne daß er jedoch ihren Namen dem „Urwesen Muhammeds" beilegt. Dies erfolgt erst in der Traumdeutung im wachen Zustande. Dann sagt er, das Urwesen Muhammeds sei das Urwesen der Traumgestalt gewesen.

Ganz anders verläuft die mystische Offenbarung. „Wenn du mystisch erkennst, daß das Urwesen Muḥammeds in einer körperlichen Gestalt entfaltet ist, z. B. in Šiblî, dann mußt du umgekehrt dieser Urwesenheit den Namen dieser Gestalt beilegen und ihren Träger mit nicht geringerer Achtung ansehen als unsern Herrn Muhammed selbst. Wenn du ihn in ihr erschaut hast, kannst du zu ihr — z. B. Šiblî — nicht mehr dieselbe Art der Beziehung haben wie früher."

In der Traumvision wird durch die Traumdeutung einer geschöpflichen Gestalt der Name Muhammeds beigelegt, in

der mystischen Offenbarung der Name einer geschöpflichen Gestalt Muhammed. Der Novizenmeister ist für den Schüler, der in ihm das Urwesen — *ḥaqîqa* — Muhammeds gesehen hat, ein göttliches Wesen wie der *guru* für den indischen Novizen und daraus versteht man den Kadavergehorsam gegenüber dem Meister, der also im Rahmen dieser Manifestationslehre nichts Entwürdigendes hat.

§ 6. Der weltanschauliche Rahmen dieser Lehren

Der weltanschauliche Rahmen, in den diese Lehren hineingestellt sind, trägt zur Aufklärung des Ganzen manches bei. Die Welt wird zusammengefaßt als Seinsganzes, das das Ursein in sich schließt und dessen Evolutionen das Weltgeschehen darstellen. Gott und Welt stehen sich nicht wie zwei Größen gegenüber, sondern sind e i n u n d d a s s e l b e S e i e n d e in verschiedenen Phasen. Man kann nicht mehr vom Weltganzen sprechen, das die Summe der Geschöpfe wäre und dem Schöpfer gegenüberstände, sondern nur von einem Seinsganzen, das Gott und Welt umschließt. Die Gegensätzlichkeit der Begriffe: Welt und Gott hat aufgehört. Der sie beide umfassende Begriff ist das Sein.

a) Die kosmogonischen Vorstellungen

Ein von Ǧîlî beliebtes Bild ist: W a s s e r w i r d E i s und Eis wieder Wasser. So wird aus dem göttlichen Sein die Welt, und diese löst ihre Kristallisationsformen wieder auf, und das reine Wesen Gottes bleibt übrig. Ein neues Sein ist nicht entstanden und kein Sein hat sich absolut aufgelöst. Nur die Formen eines und desselben Seins haben sich modifiziert und gestaltet.

Es gibt kein absolutes Werden, sondern nur Erscheinungsformen desselben, und diesen Vorgang faßt man auch und vornehmlich als Manifestation. Gott ist das verborgene Licht, unsichtbar in den Tiefen des Weltalls verborgen. Es will bekannt und erkannt werden und daher läßt es Namen und Eigenschaften sich an seiner Substanz abzeichnen und auskristallisieren. Diese sind die Welt und der Idealmensch.

In drei Stufen geht diese Lichtausstrahlung vor sich: die absolute Einheit — *aḥadîja* — wird zur relativen Einheit — *wâḥidîja* — und diese kehrt wieder zur absoluten zurück,

indem die entstandenen Geschöpfe ihre Individualitäten wieder auflösen und der Mensch in das Nirvana versinkt. Die relative Einheit besteht aus den Namen und Eigenschaften Gottes, die die Welt darstellen, d. h. die uns umgebenden Weltdinge sind die Eigenschaften, die sich aus der Substanz Gottes gebildet haben, und seine Namen.

Neben diesen Gedanken der Manifestation und Kristallisation läuft der der Individualisierung, die durch Einführung und Abzeichnung von G r e n z e n an der göttlichen Substanz zustande kommen. Die Phase der Individualisation — *huwîja* — steht zwischen denen der absoluten Einheit, die der Ausgangspunkt der Entwicklung ist, und der Ichheit — *anîja* —, die den Endpunkt derselben darstellt. Diese Individualisierung ist demnach gleichbedeutend mit der Bildung der göttlichen Namen und Eigenschaften an der Ursubstanz. Der Idealmensch strahlt alle Namen und Eigenschaften wieder, ist demnach die mittlere Phase in der Seinsentwicklung, die sich individualisierende und in eine Vielheit von Scheindingen zerfallende Ursubstanz. Diese Vielheit ist ihrem Wesen nach eine Einheit und nur scheinbar eine Vielheit (= die relative Einheit — *wâḥidîja*), die Einheit im Vielen, indem die Grundsubstanz dieses „Vielen" eine einzige ist, die Ursubstanz selbst. Von einer a b s o l u t e n Vielheit kann man also nicht sprechen. Es gibt nur eine relative Vielheit, die den Schein der Vielheit nach außen trägt, aber im Innern eine Einheit ist, daher auch als relative Einheit benannt wird.

Ein anderer kosmogonischer Grundgedanke ist der der Phantasiebilder — *ḫajâl* —, die die Weltdinge entstehen lassen, indem sie zu konkreten Dingen werden. Das Werden der Welt ist ein Denkprozeß. Im Urwesen entsteht ein Gedanke und dieser verdichtet sich zum Phantasiegebilde, bildet als solches die Zwischenwelt — *barzaḫ* — und konkretisiert sich zu den Dingen der physischen Welt. Dies wird uns noch verständlicher, wenn wir bedenken, daß „Urwesenheit" eigentlich: Urwahrheit bedeutet und daß damit die Vorstellung von einem „Urgedanken" nahezu gegeben ist. Die Urwesenheit wird daher manchmal als Uridee wiedergegeben. Wenn dies auch keine adäquate Uebersetzung ist, so gibt sie doch e i n e Seite dieses Begriffes wieder. Als Fundament der Welt, d. h. des Seins, ist der U r g e d a n k e , die Uridee gegeben. Aus ihr entfalten sich die „I d e e n", die Wesenheiten — *ḥaqâ'iq* —,

die den Logos bilden, und weiterhin die Phantasievorstellungen, die die Welt der Schemen ausmachen, die Zwischenwelt und letzthin die Konkretisierung dieser Phantasmata zur Körperwelt.

Es ist daher verständlich, wenn die Seinsentwicklung, die wir Weltentstehung nennen, eine Entfaltung des Urseins genannt wird. Die Entwicklung geht vom Unausgedehnten, Ueberräumlichen und Ueberzeitlichen zum Räumlichen und Zeitlichen, zu der in nebeneinander liegende Teile zerfallenden Welt. Das Mittelglied in dieser Phasenreihe ist das Phantasiebild. Es wird auch die „erste Materie" des Kosmos genannt und kann dies insofern, als das Phantasiebild die Grundlage darstellt, auf der sich die Körperwelt aufbaut.

Von dieser kosmisch-schöpferischen Phantasie berichten die Verse: „Phantasie ist das Leben des schaffenden Geistes — *rûḥ* — des Weltalls. Sie ist die Grundlage dieses — d. h. des irdischen — Lebens; aber ihre ‚Grundlage' ist der Mensch — der kosmische —. Für ihn, der das Phantasiebild durch die Macht des Allmächtigen erkennt, ist Dasein nichts anderes als Phantasievorstellung. Sinneswahrnehmung ist vor ihrem Auftreten in der Wirklichkeit etwas in der Phantasie Gestaltetes — *muḫajjal* — und wenn sie entschwindet, gleicht sie einem Traume. Ebenso wurzelt die Zeit, während der die Sinneswahrnehmung empfunden wird, auf der Grundlage eines Phantasiebildes."

„Laß' dich nicht verlocken durch Sinneswahrnehmung; denn sie ist etwas durch Phantasie Gestaltetes, und so verhält sich die Wirklichkeit und das ganze Weltall." Sie haben eine Phase der phantastischen Gestaltung durchgemacht und diese besteht in ihrer (der Dinge) körperlichen Existenz noch als tiefere Seinsschicht in ihnen, unter der dann die *ḥaqîqa*-Schicht ruht.

„Für den, der die Wahrheit erkannt hat, verhalten sich ebenso die Welten des Himmelreiches — *malakût* — und der göttlichen Gewalten — *ǧabarût* —, die göttliche Natur — *lâhût*, Logos, ein Begriff, den Ḥallâǧ dem Christentum entnahm — und die menschliche — *nâsût* —". Alle Weltteile, die höheren und niederen Gebiete sind aus einem kosmischen Phantasma entstanden und ihr konkretes Sein basiert auf diesem. „Verachte nicht den Rang des Phantasiebildes; denn es ist der eigentliche Inhalt der Urwesenheit des Seins, das alles ordnet."

Weil das Weltwerden ein Aufleuchten ist, wird der erste Anfang — der „Urnebel = *ʿamâ* — dem Feuersteine ver-

glichen, aus dem das Feuer hervorgelockt wird. Dieser „Urnebel" ist gleich der Substanz — *ḏât*, der einzigen im Wirklichen — und dem „absoluten Sein". Als Konkretisierungsvorgang wird das Weltwerden auch als eine E i n t r a g u n g von G r e n z e n auf einer unendlichen Grundlage gedacht, auch als eine S e l b s t z e r t e i l u n g usw. „Die absolute Einheit zerteilt sich in ein Paar von Gegensätzen, um sich in einem dritten Punkte wieder zu vereinigen, wodurch der Individualisationsprozeß weiter entwickelt wird."

Wie sehr wir uns mit diesen Lehren von dem griechischen Denken entfernen und auf das Gebiet alter Kosmogonien abgleiten, tritt uns vor Augen, wenn wir hören, daß Gott und auch der Urnebel — *'amâ* — als die „erste Materie" — *hajjûla* — bezeichnet werden. Gott wird mit dem Namen der absoluten Potenzialität und Passivität belegt (vgl. die Spekulationen über eine geistige Materie), während nach dem klassisch-griechischen Denken die r e i n s t e A k t u a l i t ä t der Urgrund der Welt sein muß.

b) Die kosmologischen Vorstellungen

Mit dem Gedanken der Seins e i n h e i t wird völlig Ernst gemacht. Das überlieferte Schema der Philosophie: „Gott und Welt" reicht nicht mehr aus. Es gibt nur noch e i n Sein und dieses ist sowohl Gott wie auch Welt. An Stelle von Theologie, Anthropologie und Kosmologie hat zu treten: die Lehre vom Sein und seinen Modi oder, was gleichbedeutend ist: die vom Urlicht und seinen Manifestationsformen. Ǧîlî gehört zu der mystischen Schule, die annimmt, daß das Sein nur e i n e s ist und daß alle äußeren Unterschiede nur Modi, Seiten und Manifestationsformen der Urwirklichkeit bedeuten, — daß die Phänomenenwelt der äußere Ausdruck des Wirklichen (der *ḥaqîqa*) ist. Er beginnt damit, die Wesenheit, d. h. Ursubstanz als das zu bestimmen, auf das sich Namen und Eigenschaften (der Inbegriff der geschöpflichen Welt) beziehen. „Wesenheit, die wirklich besteht, ist von zweierlei Art: reines Sein = Gott, oder Sein mit Nichtsein vermischt = die Welt der erschaffenen Dinge. Gottes Wesenheit ist *per se* — *ḏâtan* = n o t w e n d i g und ihrem innersten Kerne nach — u n e r k e n n b a r. Nur durch ihre Namen und Eigenschaften können und müssen wir ihre Erkenntnis zu erreichen suchen. Sie ist eine Substanz mit zwei Akzidenzien: Anfangs-

losigkeit und Endlosigkeit, — mit zwei Eigenschaften: Schöpfer-Sein und Geschöpf-Sein, — mit zwei Bestimmungen: Unerschaffen-Sein und Zeitlichkeit in dem Sinne des Entstehens in der Zeit — mit zwei Namen: Herr und Sklave (= Gott und Mensch) — mit zwei Seiten: dem Aeußeren, Sichtbaren, d. h. der gegenwärtigen Welt, und dem Innern, Unsichtbaren, d. h. der zukünftigen Welt. Notwendigkeit und Kontingenz werden von ihr ausgesagt und sie kann sowohl als nicht-seiend in sich, aber seiend für andere als auch als nicht-seiend für andere, aber seiend in sich betrachtet werden."

Aus dem biblischen Satze: „Gott erschuf Adam nach seinem Ebenbilde" wird das System abgeleitet: der Schöpfer erscheint in der Gestalt des Geschöpfes — als relative Einheit — und umgekehrt das Geschöpf in der Form des Schöpfers — als Wesensgleichheit aller Dinge in der absoluten Einheit.

c) Bestimmungen dieser Lehren

Im Mechanismus des Weltganzen werden die koranischen Komponenten als materielle Grundlage eingestellt. Die höchsten Gebiete sind Thron und Fußschemel Gottes, die die erhabensten und allgemeinen Teile des Kosmos bedeuten. Die Individualisationen finden in dem Schicksalsgriffel und der Schicksalstafel statt, in die Gott die Einzeldinge und Einzelereignisse einträgt. Unter diesen dehnt sich das Gebiet der Zwischenwelt — *barzaḫ* — aus, in der die Dinge in Form phantastischer Gebilde — *ḫajâl* = Phantasien — und Schemen bestehen und sich die Seelen der Verstorbenen bis zum Jüngsten Gerichte — *limbus* — aufhalten. Unter dieser Welt dehnt sich die der konkreten Körper aus.

Durch dieses Gerüst zieht sich als tiefere Schicht die Fülle der Wesenheiten — *ḥaqâ'iq* — hindurch, und diese ist gleichbedeutend mit dem Idealmenschen; denn dieser enthält alles Intelligible, zusammengefaßt in anthropomorpher Form. Als tiefste Schicht legt sich die Urwesenheit — *ḥaqîqa* — unter diesen Aufbau, alles tragend, aus sich wie Einzeichnungen an einem Substrate gestaltend und am Ende des Kreislaufes wieder in sich auflösend.

Dieser Weltprozeß ist ein durchaus geistiger und harmonischer. An ihm sind Materie und Vielheit nur Phänomen und Schein.

Diese Form gnostischer Spekulationen ist letzten Endes eine Seinslehre, eine Philosophie, die die Welt in Meta-

physik auflöst und verflüchtigt. Werden die Intensitätsstufen des Seins deutlich erfaßt, so ist dieses System begriffen. Wenn die Welt als ein Traumbild bezeichnet wird, so bedeutet dies nicht die Leugnung ihrer Wirklichkeit, sondern nur die Behauptung, „sie werde durch und in dem kosmischen Bewußtsein des Idealmenschen sich selbst bewußt und vorgestellt". Ihre Wirklichkeit ist Phantasiegedanke — *ḫajâl* — und Traumbild; denn der Prophet hat den tiefen Ausspruch getan: „Die Menschen des Diesseits sind wie im Traume versunken. Wenn sie sterben, erwachen sie." Aber dieses Traumgebilde ist das einer kosmischen Fähigkeit, des Idealmenschen, und die uns umgebende Wirklichkeit ist und bleibt ungeschmälert diese konkrete Wirklichkeit, wenn sie metaphysisch auch ein aus dem Urwesen aufsteigendes und im kosmischen Menschen sich bewußt werdendes Phantom — *ḫajâl* — ist.

Daraus läßt sich die großartige Einstellung zu dem Probleme des Bösen verstehen. Alle Grade des Bösen sind Abstufungen des Seins und alle Formen der Religionen stimmen im letzten Wesen überein. Sie sind Formen der Verehrung des absoluten Seins. Sogar die Gottesleugner verehren in ihrer Weise Gott und die Sünde der Sünder ist Gottesdienst, weil sie dient, Gott als den gerechten und gestrengen zu preisen.

d) Der Begriff des islamischen Heiligen

Die Vorstellung des islamischen Heiligen erwächst einerseits diesem weltanschaulichen Boden und anderseits wirkt sie wieder zur Ausgestaltung dieser Gedankenwelt.

Das religiöse und ethische Ideal, hineingestellt in einen kosmischen Mythos, kommt im Heiligen zur Ausprägung. Er erlebt die Vereinigung mit Gott, die Versenkung in das Unendliche, empfängt von Gott besondere Erleuchtungen, durch die er der geborene Führer der Menschen wird. Da er Gott „nahe steht", ist er der Vermittler zu Gott.

Als kulturgeschichtlicher Erbe vorislamischer Zauberer besitzt er Wunderkraft und ist eine kosmische Größe (vgl. das Schamanentum). Alle Heiligen sind Manifestationsformen des Idealmenschen und die höheren Typen ihrer Hierarchie werden dementsprechend als Fundamente und Bedingungen für das Dasein der Welt, als metaphysische Grundlage für das Weltganze gedacht. Schon die schiitische Propaganda der Frühzeit ist mit diesen Gedanken verwachsen gewesen.

Unter dem einen Pole und Imame — auch *ġauṯ* = Hilfe genannt — ordnen sich die vier „Pflöcke" = Weltecken, die sieben „Besten", vierzig Vollendeten, „Vertauschbaren" — *abdâl*, deren Zahl sich immer ergänzt, wenn einer durch den Tod ausscheidet —, siebenzig Auserwählten, dreihundert Führer, an die sich die „Reinen", „Urgerechten" — *ṣiddîq* — und die „Gott Nahestehenden" in unbestimmten Zahlen anschließen. Die „Ersatzmänner" — *abdâl* — halten in jeder Periode die drohenden Strafgerichte Gottes von der Menschheit ab und sie müssen daher beständig bis zu der geforderten Anzahl „ersetzt" werden. „Die Vierzig Männer sind die Angel der Welt und von ihnen hängt Ordnung und Harmonie der menschlichen Dinge ab." Diese auf astralen Gedanken aufgebaute Hierarchie ist jedoch unverständlich, wenn man nicht beachtet, daß der Pol (*quṭb*) eine Manifestation Gottes ist, wie man dies bei Ḥallâǧ, Ǧunaid, abû Saʿîd, Suhrawardî, Hâǧim Sulṭân usw. leicht nachweisen kann. Damit rücken die Heiligen der höchsten Stufe in die Rangordnung der Imame und Religionsstifter wie Ḥâkim (Gründer der Drusenreligion), Faḍlu'llâh (s. Ḥurûfî), Bâb usw., — alle Manifestationen des Urwesens (*ḥaqîqa*).

KAPITEL: DER INDISCHE GEISTESTYPUS

§ 1. Der Buddhismus

a) Das Nichtsein

In der Frage nach den Spuren indischen Denkens innerhalb des Islam handelt es sich nicht nur um Einzelheiten von direkten Uebertragungen — solche sind in großer Zahl feststellbar[151] —, sondern vor allem auch um eine eigenartige Struktur des Denkens, die sich allgemein in der unklaren Umrißzeichnung der Begriffe zeigt, wie sie die islamische Mystik aufweist, im Konkreten aber in dem Gottesbegriffe auftritt. Gott wird als ein Unendliches gesehen, in das die Weltdinge sich auflösen. Es ist das Unindividualisierte, dem die Dinge dadurch wesensgleich werden, daß sie ihre Individualisationsprinzipien verlieren. Das Konkret-Plastische, auf das der Grieche den Hauptwert legte, ist hier das Unvollkommene, das „ausgewischt" werden muß. Das Nichtgreifbare, Unplastische ist dasjenige, das dieser Men-

schentypus sucht und als das Wertvollste und eigentlich Wahre auffaßt.

Wenn die weltanschaulichen Grundgedanken auf bestimmte Gegenstände und Gebiete des Kosmos zurückgehen, die in ihnen mythisch oder logisch apperzipiert werden, so ist der Gegenstand dieses Gottesbegriffes der R a u m , der von dem Träger dieses Gedankens als das einzig Wirkliche apperzipiert wird, im Vergleich mit dem die Dinge der konkreten Welt wertlos, vergänglich, nichtig sind. Der Raum wird als das Nichtsein empfunden, insofern er kein i n d i v i d u e l l e s Sein enthält und vorstellt. Jede Wirklichkeit ist damit nicht geleugnet. Eine unindividuelle oder überindividuelle Realität könnte bei und in diesem „Nichtsein" sehr wohl bestehen.

Jetzt verstehen wir erst das Nirvana der islamischen Mystiker, die das Nichtsein der konkreten Weltdinge mit den schärfsten Worten betonen und dann doch immer wieder eine Urwirklichkeit voraussetzen. Sie ist a n d e r e r A r t als das Wirklichsein der Mayawelt, die aus Individuen mit festen, greifbaren Grenzen besteht. Diese müssen fallen, damit das Absolute hervortrete. Nur der Raum kann als Perzeptionsmaterial eines solchen Begriffes dienen.

Diese Frage darf man auch nicht nur als eine geschichtliche auffassen und geschichtliche Belege des Werdens dieses Begriffes verlangen. Es handelt sich um einen unbewußten Vorgang der Begriffsbildung, eine Apperzeption, deren Komponenten dem Subjekt nicht bekannt zu sein brauchen. Eine unbewußte Apperzeption sieht den von ihr gestalteten Gegenstand als fertige Einheit.

Gott wird daher als das „Meer" bezeichnet. Er nimmt alle Dinge „in sich auf", ist der „Zusammenfluß der Meere", oder: „beider Meere", des aufsteigenden und absteigenden Zweiges der Weltentwicklung. Das G r e n z e n l o s e, Unfaßbare ist der Grundzug dieser Vorstellung.

Die E r k e n n t n i s t h e o r i e wird in einer sehr bezeichnenden Art vorgetragen. Die Bagdader Schule ist nominalistisch, die von Baṣra realistisch; aber die Form der Darstellung allein zeigt schon, daß es sich bei diesen Streitigkeiten nicht um eine Weiterbildung griechischer Ideen handelte, wie sie das lateinische Mittelalter — von der Einführung des Porphyrius zu den Kategorien ausgehend — kannte, sondern um eine durchaus fremde Gedankenführung, die der der Vaibhâsika, einer buddhistischen Richtung, gleichzustehen scheine: Die

Diversität, Heterogeneität der Dinge war das Schlagwort der Bagdader. Wenn wir die Dinge in Klassen ordnen, sie zu Gruppengattungen, Arten mittels Allgemeinbegriffen zusammenfassen und damit das „Wesen" der Weltbestandteile zu erkennen vermeinen, so ist dies eine Täuschung; denn jedes individuelle Ding ist von dem andern total verschieden und läßt sich mit ihm nicht unter einen Begriff vereinigen, auch wenn wir sie als zu einer Art gehörig denken müssen. Zwei Menschen sind in der Außenwelt total diverse Wirklichkeiten. Wenn wir sie mit dem gemeinsamen Namen „Mensch" belegen, so setzen wir ein leeres Wort, *flatum vocis*, das kein einheitliches Wesen in der Wirklichkeit außer uns intendiert, sondern nur ein leeres Symbol für etwas Unbekanntes ist.

Baṣra lehrte die Homogeneität aller Dinge: Wenn wir die Außenweltbestandteile in Allgemeinbegriffe formulieren, so erfassen wir in diesen Gedanken allgemeine Wesenheiten und Wirklichkeiten, die in den einzelnen Individuen enthalten sind, auch wenn sie sich nicht mit diesen decken und sie an Umfang überragen. Wenn wir von Mineralien, Kräutern, Bäumen, Tieren sprechen, so besitzen wir in solchen Worten wirkliche Wesenszüge der Dinge außer uns.

Aus der Diversität der Dinge ergibt sich, daß „alle Wissenschaften rein empirisch und induktiv erworben sind", — eine Lehre, gegen die sich Allâf (849 †) wendet. In dieser Zeit verbreiteten die Sumanîja im islamischen Persien die Thesis: Die einzige Quelle aller Erkenntnisse sind die fünf Sinne. Ein Wissen von allgemeinen Wahrheiten gibt es nicht. Eine reine Induktion mit bewußter Ausschließung jedes deduktiven Prinzips, jedes Allgemeinbegriffes verteidigt auch Murtaḍâ.

Die indischen Einflüsse in Metaphysik und Weltlehre lassen sich nicht in ein System bringen. Sie sind einesteils aus den verschiedensten Originalsystemen entnommen und andernteils bilden sie im Islam keine geschlossene Einheit, sondern sind meist in vielen Systemen zerstreut, besonders in den mystischen. Die original-indischen Systeme sind, weil vom islamischen Gedankenschema nicht aufnehmbar, ausgeschieden und vernichtet worden. Von den Systemen eines Bisṭâmî, Rawandî und Aḥdab sind nur trümmerhafte und dazu noch gegnerisch gefärbte Nachrichten erhalten. Sie waren im höchsten Maße unislamisch und lassen die wilden Diskussionen ahnen, die zur Zeit der Blüte der Abbasidenherrschaft die gebildeten Schichten des Islam aufwühlten und

die sich auf die F u n d a m e n t e der Religion beziehen. Durch den Vergleich des Islam mit indischen Vorstellungen waren letztere bloßgelegt und zum Problem geworden. Aḥdab faßte das Sein als eine Macht, die s e l b s t ä n d i g zu den leeren, „nichtseienden“ Scheinen der Dinge (nicht zu verwechseln mit den Platonischen Ideen!) hinzutrete und sie wieder verlasse. Ohne Gott (denn dieses Sein wurde noch nicht als Gott empfunden) entsteht die Welt, entwickelt sich und versinkt wieder ins Nichts. Der erste Zusammenstoß des Islam mit indischem Denken (gegen 850) fand den Islam ungerüstet und hilflos der indischen Grundidee des unpersönlichen, atheistisch gedachten Seins gegenüber, das die mystische Richtung derselben Zeit zur Gottesidee weiterbildete. Die große Aufgabe eines B i s ṭ â m î bestand darin, den indischen Atheismus abzuwehren und die Formel zu finden, unter der die Hochblüte indischen Welterkennens in den Islam eindringen konnte. Er t h e i s i e r t e den buddhistischen Seinsbegriff und schuf dadurch den mystischen Gottesbegriff (s. *ḥaqîqa*-Lehre). Die original-indischen Ideen mußten als Abfall vom Islam gelten. Dabei ist er selbst in seiner ersten Periode — sie dauerte nach seinen eigenen Worten zehn Jahre — dem nihilistischen Weltbegriffe verfallen gewesen und hat sich von dieser seiner Jugendsünde „bekehrt“. Er faßte in dieser späteren Zeit das Nirvana als ein Verlieren — *tadjîʿ* — der Grenzen des Einzelseins auf.

Dieses schwankende Ringen zeigt, wie heftig die geistigen Entscheidungen in jener Zeit gesucht wurden und wie unsicher und unbestimmt der Weg zur Lösung ursprünglich war. Noch Wâsiṭî scheint dem buddhistischen Atheismus gehuldigt zu haben; denn von ihm, der das Gebet bekämpfte, wird der Ausspruch berichtet: „Der freiwillig Arme (Mönch) bedarf keines Gottes“. „Indisch mutet auch das Mitleid des Mystikers mit den Tieren an.“ Am Kopfende des Grabes des Heiligen Šah Šuǧâʿ wird Speise aufgestellt für die Besucher. „Ein herbeikommender Hund wird fortgejagt, worauf eine Stimme aus dem Grabe ertönt: ‘Du verlangst einen Besucher und wenn wir dir einen schicken, jagst du ihn fort’“. Diese Hochachtung vor den Tieren hängt mit der Lehre von der Seelenwanderung zusammen.

Auf Šah Šuǧâʿ (um 900) sind wie auf Ibrâhîm ibn Adham (um 778) die typischen Buddhazüge übertragen worden: beide sind Königssöhne, die alle ihre weltliche Herrlichkeit

verlassen, um das Mönchsgewand anzulegen und der Nichtigkeit des Irdischen los zu werden. Wenn solche Motive in Ostpersien auftreten und in gedanklichen Umwelten, die auch sonst buddhistische Anklänge aufweisen, so genügen zur Erklärung der Uebereinstimmung rein psychologische Erwägungen (vgl. die Bastiansche Völkeridee) keinesfalls. Geschichtliche Abhängigkeit muß hier vorliegen.

Schon vor dem Islam sind diese Züge bekannt. Nu'mân I., König von Ḥîra zur Zeit Jezdegerd I. (399—420), wurde von dem Gedanken ergriffen, daß alle Pracht seines Reiches „heute mir gehört, morgen aber einem andern", worauf er sich entschloß, Asket zu werden. Guidi fügt hinzu: „Die Legenden von mächtigen Königen, die auf die Welt verzichten und sich in die Einsamkeit zurückziehen, sind häufig. Wie Nu'mân wird auch Kâleb, der König Abessiniens, Mönch, nachdem er den Höhepunkt seines Ruhmes durch die Besiegung des Königs von Jemen, ḏû Nuwâs, erreicht hat. Uebrigens versichern uns die arabischen Schriftsteller, selbst Sokrates und Platon seien gegen Ende ihres Lebens Anachoreten geworden!" Das nurchristliche Ideal (Parabel vom reichen Jüngling) besagt die Verteilung des eigenen Reichtums an die Armen. Aber V e r l a s s e n der Welt und Welt v e r a c h t u n g hängen mit der Mayalehre zusammen, und wenn Könige ihre Pracht als trügerisch und wesenlos erkennen und der Welt den Rücken kehren, so liegt das Buddhamotiv in Uebertragung vor, das wir unter den christlichen Heiligen bei Josaphat (verderbt aus Judasaph = Budasaph, Bodhisatva) vorliegend finden.

Einen Anklang an buddhistischen Nihilismus könnte man auch in den Worten des Buhlûl sehen, mit denen er die Freigebigkeit Gottes im Jenseits berührt. Er fragte jemanden: „Erwartest du von Ihm Entgelt!" Dieser: „Ja, das Zehnfache (meiner guten Werke im Diesseits)!" Buhlûl: „Das ist keine Freigebigkeit mehr (seitens Gottes). Das ist Handel und Gewinnsucht (seitens des Menschen). Das Wesen der Freigebigkeit (Gottes im Jenseits) geht deinem Herzen n i c h t auf, wenn du von ihr etwas als Ersatz wünschst."

In diesen Worten könnte die Leugnung des materiellen Jenseits ausgesprochen sein, der „Paradiesesgärten mit den Himmelsjungfrauen", eine Hauptthesis der Mystiker, oft in die Formel: „die Leugnung der beiden Wohnungen" (Absage an das Diesseits und materielle Jenseits) gekleidet — oder auch die echt mystische Forderung, das Gute rein selbst zu tun,

nicht in der Erwartung auf Lohn, selbst nicht des jenseitigen — oder schließlich das Nirvana.

Die Momentaneität des Daseins der geschöpflichen Dinge ist eine Grundlage der theologischen Metaphysik. Das Dasein haftet den Weltdingen nur diskontinuierlich an; in jedem Zeitatome, Momente endigt es, um im nächsten neu zu erstehen.

In zwei Formen treten diese Ideen auf. Die konservativen Theologen lehren die Momentaneität der Akzidenzien. Diese werden in jedem Augenblicke von Gott neu erschaffen. So evident war den Theologen diese Vorstellungsverbindung, daß sie dieselbe für tragfähig genug hielten, um einen Gottesbeweis auf ihr zu errichten: Ohne die Akzidenzien kann die Substanz nicht bestehen. Die Akzidenzien sind nun aber nur momentan. Folglich muß Gott die Substanzen ins Dasein setzen und sie beständig in ihm erhalten.

Manche liberale Theologen sollen auch von den Substanzen die Momentaneität des Daseins gelehrt haben. Im Muḥaṣṣal von Râzî (1210 †) findet man diese Gedanken und sie wurden dem Naẓẓâm (um 845 †) beigelegt und würden sich durchaus harmonisch in das Bild der Kämpfe seiner Zeit einfügen. Von hier aus verstehen wir die Lehre der Mystiker, die Sinnenwelt sei leerer Schein, Maya; wahre Wirklichkeit sei nur die Urwesenheit, die *ḥaqîqa*. Hat doch die Welt kein kontinuierliches Dasein, also keinen Eigenwert, der das menschliche Herz fesseln dürfte und könnte.

In Originaltexten der islamischen Geisteskultur stößt man oft auf eine Gedankenschicht und geistige Struktur, die allem griechischen Denken widerspricht und ebensowenig persisch sein kann. Es sind Außerungen, die besagen, daß die Individuen der Menschen sich in Nichtsein auflösen werden, daß sie erlöschen, ausgewischt werden, vergehen und wie sonst die mit großer Energie behauptete Vernichtung des Einzeldaseins ausgesprochen wird.

Solche Texte stehen des öfteren neben neuplatonischen; ja sogar in demselben Satze stehen beide Gedankenreihen friedlich nebeneinander, als ob es sich um dasselbe geistige Gebilde handle. Es wird gesagt, daß alles zur Einheit in Gott zurückkehre — die ἕνωσις Plotins — und daß die Dinge dem Nichtsein verfallen. Zwei wesentlich verschiedene Gedankenreihen liegen in einer so engen Verschmelzung vor, daß die wesentliche Fremdheit der beiden Reihen von vielen über-

sehen und beide für dasselbe neuplatonische Gedankengut gehalten wurden. Wir treffen diese Gedankenbildung im Islam in einer Form der fertigen Synthese an, in der der Einschmelzungsprozeß schon vollendet ist und die Komponenten in engster Verbindung vorliegen. Dies darf uns aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß wesentlich verschiedenes Gut zu einer logischen Einheit verbunden wurde.

Die scharfe Betonung des Nichtseins ist zweifellos das buddhistische Nirvana. Wenn auch die Lehre von der Mayawelt neuplatonisch sein kann, so ist doch der Gedanke, daß das Individuum seine Grenzen verliere und in das unendliche Sein versinke, die Nirvanalehre, wenn auch vielleicht in ihrer älteren Form. Wird doch in ihr keineswegs das Nichtsein rein nihilistisch aufgefaßt, sondern so in der Unbestimmtheit gelassen, daß beide Auslegungen, die positive und die nihilistische, möglich bleiben. Im Islam wird nun die positive Form allgemein bevorzugt und ein reales Ursein — *ḥaqîqa* — angenommen. Der buddhistische Grundgedanke war in dieser Weise ohne jede Anwendung von Gewalt weiterbildbar und diese Bildung ist erfolgt.

Außerordentlich merkwürdig ist die so oft auftretende Leugnung der Substanz-Akzidens-Relation. Sie tritt in verschiedenen Formen auf. Der Begriff des Akzidens ist widerspruchsvoll; denn nehmen wir ein wirkliches Inhärens an, so ist das Verhältnis dieses zu seinem Träger wiederum ein Inhärens et sic in infinitum. Aus dem Inhärieren eines einzigen Akzidens ergeben sich unendlich viele Inhärenzverhältnisse. Muʿammar hat in einem Schritte der Verzweiflung, wie uns scheint, diese Einwände gegen das Akzidens zu Grundlehren eines besonderen Systems gemacht: zu seiner Lehre von der unendlichen Zahl der unkörperlichen Inhärenzien — *maʿna* = Sinn d. h. unkörperliche Bestimmung, nicht mit „Idee“ zu übersetzen.

Wie schwer diese Einwände gegen die Substanz-Akzidens-Begriffe empfunden wurden, zeigen ferner Naẓẓâm, der die Akzidenzien leugnete, und abû Ḥâšim (933 †), der dadurch eine Lösung suchte, daß er eine Form des Akzidens aufstellte, das keines besonderen Inhärenzverhältnisses mehr bedürfe, um zu inhärieren: seine Modi. Diese sind Gestaltungen, Modifikationen der Substanz, als solche identisch und zugleich verschieden von dieser oder: „weder identisch mit ihr, noch verschieden von ihr.“ Weil sie nicht real verschieden von ihr

sind, bedürfen sie keines besonderen Inhärenzverhältnisses. Da sie zugleich nicht die Substanz selbst sind, müssen sie als „Akzidenzien“ gelten. Die Möglichkeit von wirklichen Inhärenzien ist demnach nachgewiesen, und die schroffe Leugnung der Akzidenzien ist nicht mehr gerechtfertigt.

In dieser Weise haben sich mit fast mathematischer Notwendigkeit die Lehren über die Substanz-Akzidens-Reihe von Naẓẓâm (Leugnung der Akzidenzien; sein System nimmt dann Anaxagoräische Formen an) über Muʿammar (Annahme einer unendlichen Einschachtelung von Inhärenzverhältnissen für jedes wirkliche Akzidens — zwei typische Verlegenheitslehren, die das fragliche Problem nicht lösen, sondern den gordischen Knoten durchschneiden) weiter zu abû Ḥâšim (er konstruiert eine Form des Akzidens, die keine wirkliche Inhärenz als Bindeglied zwischen Träger und Getragenem erfordert) und zur Avicennaschen Akzidenslehre entwickelt.

Als eine innerislamische Lehre nimmt sich die Leugnung der natürlichen Kausalität bei den konservativen Theologen aus: Würden die Körper und im allgemeinen die Geschöpfe aus eigenen Kräften wirken, so bedeutete dies ein Schaffen, das nur Gott zukommt. Diese Lehre richtet sich gegen die Philosophen griechischer Richtung, konstruierte ihre Gedanken aber nicht allein aus den im Islam gegebenen Voraussetzungen, sondern ließ sich wohl durch die in jener Zeit überall verbreiteten indischen Ideen — Mâdhyamîka, Yogacara — anregen und leiten. Die Skepsis dieser okkasionalistischen Denkweise war den Theologen zu apologetischen Zwecken erwünscht, während die liberale Richtung derselben die Kausalgesetze und Erforschung der Ursachen forderte, um die Wissenschaft zu retten. Wenn Gott unmittelbar alles bewirkt, die Funktion der natürlichen Ursachen dabei ausschließend, ist eine Erkennbarkeit der Welt nicht mehr gegeben. Der Streit um diese Frage war demnach ein solcher um die Möglichkeit der Wissenschaft selbst.

b) Das Weltwerden

Das *Weltwerden* im buddhistischen Denktypus läßt sich im Islam kaum finden und bestimmen. Nur Aḥdab (1010) hat in diesen Gedanken von einem Weltwerden gesprochen: das Sein tritt zu den im positiven Nichtsein vorhandenen Schemen der Dinge selbsttätig ohne Hilfe eines Gottes hinzu!

Will man aus dem Nirvanagedanken eine Idee des Weltwerdens konstruieren, so ergibt sich: aus der unindividuellen Grundsubstanz entwickeln sich Individuationslinien und diese bleiben an jener unbestimmten Grundsubstanz haften, so daß sich keine selbständigen Individuen bilden. Dies wird wohl die Ansicht des „islamischen Buddhismus" gewesen sein, d. h. die den buddhistischen Systemen islamischer Denker latent zugrunde liegenden Vorstellungen. Eine ausgeführte Kosmogonie findet sich wohl nicht. Die ganze Aufmerksamkeit ist auf das „Zunichtewerden", „Entwerden" — *fanâ* und Verwandtes — gerichtet. Die Welt ist nur ein Schein und das Entstehen dieses Scheines lohnt der Ueberlegung nicht. Man verlangt nur danach, daß er sich wieder auflöst. Dieser Auflösung liegt oft die Idee eines Urseins unter, in das die Auflösung erfolgt und von dem der sich auflösende Mensch aufgenommen wird. So mündet die buddhistische Richtung immer wieder in die brahmanische, die mit dem Neuplatonismus inhaltlich verwandt ist, so daß kaum analysierbare Synkretismen erfolgen. Von einem reinen Buddhismus kann man vielleicht auch bei Bisṭâmî in dessen erster Periode sprechen. Der reine Buddhismus hat sich für den Islam als nichtassimilierbar erwiesen, und wenn man von buddhistischen Ideen im Islam spricht, so handelt es sich nur um Einsprengungen erratischer Blöcke in eine sonst durchaus fremde Gedankenwelt.

Als Lehre der gesamten liberaltheologischen Schule bezeichnet Murtaḍâ (1437 †) die Aktualitätstheorie auf psychischem Gebiete: „Die Seele ist ihre denknotwendigen Erkenntnisse; denn wenn beide, Erkenntnisse und Seele, verschieden wären, so müßte das eine ohne das andere, also auch die Erkenntnisse ohne die Seele bestehen können, was unmöglich ist." Daß die hellenisierende Richtung des islamischen Denkens — Fârâbî, Avicenna — die Seele als eine Substanz auffaßt, darin mit dem islamischen Dogma übereinstimmend, läßt den Unterschied beider Denktypen plastisch hervortreten, zugleich aber auch klar werden, daß jene liberalen Theologen eine größere „Gefahr" für die Orthodoxie bedeuteten als diese Philosophen, über die sich Ġazâlî so sehr ereifert. Die innere Spaltung des Islam jener Zeit und die Spannweite ihrer gedanklichen Ausprägungen wird dadurch greifbar. Sogar äußerst linksstehende Diskussionen wurden durchaus nicht von einer „despotischen" Orthodoxie unterdrückt.

Die „zehn“ Seelentätigkeiten sind gleichbedeutend mit der Seele nach Murtaḍâ, und nach Naǧǧâr und Dirâr (um 750) ist der Körper eine Summe von Akzidenzien, die nicht von einer Substanz getragen werden, — eine philosophische Formulierung der Vorstellung von der Mayawelt des momentanen und wesenlosen Scheines.

Die Atomistik der liberalen Theologen unterscheidet sich deutlich von der griechischen. Nicht nur die Körper, sondern auch Raum und Zeit sind atomistisch konstituiert. Alle Bewegungen müssen daher gleich schnell verlaufen; denn in einem Zeitatome kann ein Gegenstand nur ein Raumatom zurücklegen. Würde er in einem Zeitatome zwei Raumatome passieren, so wäre dadurch das Zeitatom in zwei Hälften geteilt. Als Atom soll es aber unteilbar sein! Ebensowenig kann das Körperatom an einem Raumatom in zwei Zeitatomen vorbeigehen. Wenn nun aber dennoch die Bewegungen verschiedene Grade von Schnelligkeit aufweisen, so wird dies dadurch verständlich, daß in die Bewegung, d. h. zwischen die einzelnen Atome der Bewegung Zustände der Ruhe sich einschieben und dadurch für die Oberflächenbetrachtung den Eindruck der Langsamkeit erzeugen. Fallen diese momentanen, „atomistischen“ Zustände der Ruhe fort, so erhalten wir die schnelle Bewegung (s. die Sautrantika-Lehre).

Die Lehre von der Momentaneität des Daseins steht in Zusammenhang mit dieser Atomenlehre; denn ein Zeitatom ist eine feste, starre Einheit, die keine zeitliche Kontinuität eines Dinges überdauern, überschreiten kann. Das Zeitatom würde dadurch seine Abgeschlossenheit, also seine Atomnatur verlieren.

Die Imamlehre enthält freilich altorientalische Züge. Wie die untergegangene Sonne wohnt der „verschwundene, entrückte, verborgene“ Imam in einem Berge (Kyffhäusermotiv), aus dem er zu Beginn der neuen Periode wie die Sonne aus der Unterwelt aufgehen und in die Erscheinung treten wird (*ẓuhûr*). Er läßt sein Licht leuchten wie die Sonne usw. Auch die Zyklenberechnung für das „Erscheinen“ des Imam ist echt vorderorientalisch. Aber die Idee der sich immer wiederholenden Wiederkehr des Imam ist der von den sich erneuernden Erscheinungsformen Buddhas gleichzusetzen. Zugleich fließen doketistische (s. Manifestationslehren aus dem Lichtmonismus) Vorstellungen ein, so daß wir in der Imamlehre eine Ideenamalgamierung besitzen, deren Komponenten

nicht mehr als getrennt empfunden werden: Das Wesen des Imam ist in allem e i n e s u n d d a s s e l b e. Nur die Scheinleiber, in die es sich wie in einen Schleier in den einzelnen Perioden kleidet, ist nach diesen individuell verschieden (s. auch Muqanna' „der Verschleierte").

c) Die Sumanîja

In theologischen Quellen tritt eine indische Sekte als mit den Muslimen disputierend auf: die Sumanîja[152]. Die Theologen um 850—950 lebten mit den Sumanî in Baġdad, Baṣra und sicherlich auch in persischen Städten zusammen, diskutierten über philosophische Probleme und waren gelegentlich auch mit ihnen in Freundschaft verbunden. Die Quelle der Uebertragung indischer Lehren ist damit aufgewiesen, und in den Biographien der liberalen Theologen werden sie mit großer Achtung vor ihrem Wissen genannt. Wie stark die durch sie vermittelten indischen Ideen gewesen sind, zeigt die ganze Geschichte der liberalen Theologie bis auf die typische Erscheinung eines abû Rašîd.

Das eigene System der Sumanîja war der Skeptizismus, und wenn Theologen sich gegen die Skepsis wenden — dies geschieht äußerst häufig —, so werden sie diese indischen Skeptiker im Auge gehabt haben. Die griechische Skepsis war freilich auch bekannt, aber doch mehr seitens der islamischen Philosophen griechischer Richtung und wird auch von diesen systematisch widerlegt. Als Samanoi sind sie schon in den Bardesanischen Schriften bekannt, ohne daß es ersichtlich ist, ob sie dort die Buddhisten schlechthin oder einen buddhistischen Mönchsorden bedeuten[153].

§ 2. Der Brahmanismus

Der Typus des b r a h m a n i s c h e n Denkens[154] hat sich in dem Worte *baqâ* niedergeschlagen. In dem Versinken in die unendliche Urwesenheit sucht und erreicht der Mystiker „das e w i g e B e s t e h e n". Er denkt nicht an die absolute Vernichtung seines Wesens. Nur seine Akzidenzien gehen im *fanâ* zugrunde. Sein Wesen bleibt in der Urwesenheit erhalten. Dieses *baqâ* nach dem *fanâ* ist ein Gedanke, der durch die ganze Mystik hindurchwirkt und z. B. im Idealmenschen zur Geltung kommt, indem sich dessen relative Einheit in die absolute auflöst und als diese ewig fortbesteht.

Der buddhistische Grundgedanke des *fanâ* ist dabei eine Vorstufe jenes brahmanischen und beide werden oft harmonisiert durch den neuplatonischen Einheitsgedanken, der sich zudem noch gerne mit der Lichtlehre verbindet, so daß man oft in einem einzigen Textsatze die Synthese der genannten vier großen Kulturen vor sich hat. Mit dem Bewußtsein innerster Harmonie sind diese vier wesensverschiedenen Bildungs- und Auffassungsformen vereinigt.

Der Gottesbegriff, der dem Islam aus dieser Quelle zugeflossen ist, erweist sich als wesensverschieden von dem aus dem Buddhismus kommenden. Gott ist nicht das Leere, Unendliche, sondern das Urwirkliche, Urreale, die Urwesenheit, der Urwahre — *ḥaqîqa* —, die Urwahrheit, die zugleich die einzige wahre Substanz ausmacht. Gott ist der Träger aller Weltdinge. Nur, wenn man sich diese Züge vor Augen hält, kann man einsehen, wie die „Versenkung" in dieses Wesen als das höchste Glück empfunden werden kann. Im reinen Nihilismus wird dies immer ein Rätsel bleiben.

In dem brahmanischen Systeme, so weit es im Islam aufgetreten ist, stellt sich der W e l t w e r d u n g s p r o z e ß dar als die Umgrenzung eines Unumgrenzten, die Konkretisierung eines Allgemeinen. Auf der Oberfläche Gottes, wenn man sich so ausdrücken kann, bilden sich Kristallisationen, Umzeichnungen — *rusûm* = Umrißlinien — und diese sind die Welt. Sobald diese Linien sich verwischen — *maḥw* —, versinkt das Geschöpf in das Ursein, in einem Meere untertauchend.

Der große Unterschied gegen das Manifestations- und Emanationssystem liegt auf der Hand. Nicht nur ist die Gottesvorstellung eine verschiedene; auch die Funktionen Gottes und sein Verhältnis zur Welt sind wesentlich andere. Gott verhält sich zur Welt zentral wie im Manifestationssystem, nicht peripher wie im Emanationssystem. Daher konnten sich mannigfache Berührungen zwischen persischem und indischem Denken ergeben und die Züge in vielen Gebilden harmonisch und fast ununterscheidbar zusammenfließen. Wissenschaftlich sind sie jedoch auseinanderzuhalten.

Gott wird gerne auch unter dem Bilde des Meeres gedacht. Dann ist die Weltwerdung ein Auftauchen aus dem Meere, ein Emporkommen aus dem unendlichen Urgrunde. Diese sehr beliebten Bilder vermischen sich oft mit dem Nirvanagedanken: die Geschöpfe werden „vernichtet", „vergehen",

„werden ausgelöscht". Dieser Synkretismus darf jedoch nicht dazu verleiten, das System einfach als ein buddhistisches zu bezeichnen. Es ist ein brahmanisches mit buddhistischem Einschlag oder ein undifferenzierter indischer Pantheismus.

Der Aufbau der Welt nach dem brahmanischen Denktypus, wie er in den pantheisierenden Systemen des Islam gegeben ist, stellt sich dar als: 1. Urwesenheit und 2. Erscheinungswelt (Maya).

Jene ist der Träger dieser, so daß die Handlungen der Erscheinungsform von dem Urwesen selbst ausgehen. Ihr handelndes Subjekt ist Gott. Es gibt nur zwei Dinge: eine Substanz und deren Akzidenzien, d. h. Gott und die Welt, indem Gott die Substanz ist und die Welt seine „Eigenschaften und Namen". Das Geschöpfliche ist nur Schein. Das Ende der Welt ist ein sich Auflösen des Scheines, ein Versinken in das Absolute.

Der islamische Brahmanismus macht es uns verständlich, wie die ihm anhängenden Muslime einesteils die „Auflösung" des Menschen lehren, andernteils das Jenseits, das keine körperlichen Dinge enthält, als den Zustand des höchsten Glückes betrachten. In dem Urwesen, das die größte Summe der Wirklichkeit darstellt, bestehen die Wesenheiten der Menschen weiter. Das, was sie an Wirklichkeit besitzen, lebt in Gott nach dem Tode. Wesenheit wird gleich dem Dasein gesetzt; nur die Individualität schwindet. Die Außenwelt löst sich wie ein trügerischer Schein auf, und nur das „wahrhaft Wesentliche" — *ḥaqîqa* — besteht ewig. Wo die Leugnung eines Fortlebens nach dem Tode ausgesprochen wird, ist sie als die Leugnung des individuellen Fortlebens in der beschränkten, irdischen Seinsweise gemeint, nicht als die absolute Leugnung eines solchen.[3] Von dem Boden dieser Voraussetzungen aus können wir begreifen, wie Averroes das Fortbestehen der Individualität des Menschen im Tode leugnen kann und zugleich eine ewige Glückseligkeit und das ganze islamische Dogma vom Jenseits annimmt. Freilich ist sein System kein Brahmanismus; es bietet aber mit diesem manche Vergleichsebenen.

Das Ismailitentum — von Isma'îl, dem siebenten Imame — ist die wichtigste Propagandaform der Šî'a. Aus ihm sind die Fatimiden Aegyptens und die Drusen hervorgegangen. Neben den bekannten persischen Manifestationslehren haben sie eine Erleuchtungslehre vertreten, die sich mit brahma-

nischen Vorstellungen zu berühren scheint. Der Schüler Avicennas, Guzganî, erzählt in der Lebensbeschreibung seines Meisters, daß in das Elternhaus des Philosophen ismailitische Abgesandte und Wanderprediger gekommen seien, die seinen Vater zu der Lehre von der Einheit der Seelensubstanz bekehren wollten und Erfolg hatten. Danach sei die Individualseele des Menschen eine Erleuchtung, die von der Allseele ausstrahle und, wie die Sonnenstrahlen die Mauer, den menschlichen Leib erleuchte, ihn dadurch belebend. Im Tode ziehe sich dieser Strahl wieder in die Allseele zurück. Ein individuelles Fortleben nach dem Tode gebe es deshalb nicht. Bei Averroes finden wir später dieselbe Lehre. Avicenna lehnte diese Auffassung ab. Ihm erschien die Einzelseele genügend als Einzelsubstanz erweisbar zu sein. Die brahmanische Idee der Weltseele könnte hier islamisches Gewand angenommen haben.

Typisch indische Spekulationen sind die über das Wesen des Ich — *âtman* —. Die islamischen Theologen haben eine große Zahl von Theorien über das Wesen unseres Selbst aufgestellt, die Ṭûsî[155] aufzählt:

1. „Rawandî: Das Ich ist ein unteilbares Atom im Herzen." Einige Vedântins lehren: Das Selbst — *âtman* — ist unendlich klein und hat seinen Sitz im Herzen.

2. „Einige spekulative Theologen lehrten, das Ich sei der sinnlich wahrnehmbare Tempel", d. h. der Körper selbst. Der Leib wird als „Tempel der Erfahrung" — *bhogâyatanam* — bezeichnet. Die Gleichung: Körper = Tempel kann demnach indisch sein.

3. „Die Lehre der wahren Forscher unter den Muslimen besagt: Die Wesenheit des Ich besteht in körperlichen Teilchen, von denen das Leben abhängt." Der Gedanke an die Lebenshauche, *prânas*, im Systeme der Upanischaden wird durch dieses Bild erweckt.

4. „Die Lehre von den feinen Körperchen, die sich als Lebensgeister — Sitz der Empfindung, Wahrnehmung, Ichbewußtsein — im Körper, ihn durchdringend, ausbreiten, ist die Lehre des Naẓẓâm unter den liberalen Theologen. Die hingegen von der körperlichen Mischung als identisch mit dem Ich ist die des Galenos und einiger Aerzte". Eine frühe Ansicht der Upanischaden ist die, daß die Lebenshauche das Selbst — *âtman* — seien. Von der griechischen Pneumalehre wird diese Vorstellung also unterschieden.

Die S e e l e n w a n d e r u n g[156] ist von der Idee der periodenweisen Wiederkehr des Imam (Buddha s. oben) und der von der identischen „Wiederkehr alles Vergangenen“ (nach einer astral zu berechnenden Weltperiode werden alle Dinge genau in ihrer jetzigen individuellen Zusammensetzung wieder erscheinen; die altorientalische Zyklenberechnung wird vorausgesetzt)[157] wohl zu unterscheiden. Šahristani[158] bezeugt, wie außerordentlich verbreitet und fast selbstverständlich diese Vorstellung war, die man in vier Formen kannte, die alle in den Diskussionen der liberalen Theologen erwähnt werden: Die Menschenseele geht in 1. einen andern Menschenleib (*nasḫ*) oder 2. einen Tierleib (*masḫ*) oder 3. einen Pflanzenkörper (*fasḫ*) oder 4. einen leblosen Körper (*rasḫ*), indem der sündige Mensch von seiner höheren Stufe „hinabsteigt“ (*nuzûl*) zum leblosen Ding, um sich von diesem wieder stufenweise zu erheben (*ṣuʿûd* = „Aufstieg der Seele“) bis zur Stufe der geläuterten Menschen oder gar Engel, im Verlaufe dieses Reinigungsweges die seiner Seele anhaftenden Sündenreste (das *karma*) tilgend. In den einzelnen theologischen Systemen werden die vier Formen der Seelenwanderung auch gesondert (z. B. nur der *masḫ* usw.) gelehrt.

§ 3. Die Vaišeṣika

Aus Gedanken, die der Inhärenzlehre der Vaišeṣika nahestehen, sind die Theorien eines Muʿammar und abû Hâšim entstanden. Sie lösen zugleich in einem antinominalistischen — also gegen Baġdad gerichteten — Sinne das Erkenntnisproblem: Die Allgemeinbegriffe, in denen wir die Dinge denken, die Gattungen und Arten, sind nicht leere Worte, die von den unter sich total diversen Dingen nichts Wirkliches aussagen. Das, was sie von den Dingen berichten, besteht in diesen wirklich, und zwar in der Form von eigenartigen Inhärenzien und Modi. Durch diese werden die Individua der realen Welt „homogen“, und ihre Homogeneität erfassen wir in unseren Begriffen (s. oben).

Eine ganz überraschende Lehre beider Schulen, sowohl der von Baġdad, wie der von Baṣra, ist die von der Wirklichkeit des N i c h t s e i e n d e n. Wenn man von der griechischen Gedankenformung her an diese Ideen herankommt, kann man sich zuerst in ihnen nicht zurechtfinden, — so heterogen sind beide. Man liest in den Originalen: der i n d i v i d u e l l e

Mensch besteht vor seinem Werden und nach seinem Tode im „Nichtsein". Er ist dort ein Schemen, aber schon Substanz und mit Akzidenzien ausgestattet; ist schon Ding, Gegenstand, Sache, aber noch kein Seiendes unserer Welt; „ist schon z. B. ein Reiter, der auf einem Pferde reitet, mit einer persischen Mütze — *qalansuwa* — bekleidet, aber noch kein Wirkliches, wie wir die Dinge der uns umgebenden Welt 'wirkliche' nennen".

Weshalb hat man diese Welt der Phantome angenommen? Bekannt ist die Lehre der liberalen Theologen, daß die Wesenheiten der Dinge selbst für Gott unveränderlich und nicht willkürlich umgestaltbar — *mağ'ûla* — seien. (Die konservativen Theologen bestritten dies freilich.) Die Wesenheiten müssen also, bevor sie in dieses raumzeitliche Dasein treten, in einer anderen Welt vorherbestehen. Aber in dieser sind nicht nur die abstrakten Wesenheiten, sondern die schon ganz ausgestatteten Individua vorhanden, und zudem sind diese „nichtseienden" Dinge Schemen und Phantome, nicht Träger des wahrhaften Seins und höchster Wirklichkeit. Ein größerer Gegensatz als der dieser Auffassung zu der Platons läßt sich gar nicht denken. Die „Ideen" Platons heißen „Vorbilder" — *muṯul* —, aber nie „Unwirkliches, Schemenhaftes". Im Hintergrunde schlummert hier die Lehre des Aḥdab, daß das Sein zu diesen schemenhaften Individuen selbsttätig, ohne Eingreifen Gottes, hinzutrete. Aber diese ketzerische Behauptung durfte nicht geäußert werden. Sie zeigt uns die Ideenumwelt, aus der die Vorstellung von der Wirklichkeit des Nichtseienden zu verstehen ist. Sie war eine Grundlage der Metaphysik a l l e r liberalen Schulen und nimmt in deren Erörterungen einen überraschend breiten Raum ein, war demnach ein Kernstück der Ueberzeugung.

Die „Vernichtung" im absoluten Sinne besteht im jetzigen Zustande der Welt nicht. Daher kann es nur Veränderungen von schemenhaft Seiendem zu konkret Seiendem und von diesem durch den Tod wieder zu schemenhaft Seiendem geben. Aber am Ende der Welt wird Gott die Vernichtung (im absoluten Sinne) als positives Akzidens erschaffen. Sie verbreitet sich über die Schöpfung, ihr inhärierend, vernichtet sie, besteht dann ohne Substrat, also in substanzieller Seinsweise, noch ein Zeitatom weiter, um dann selbst ins Nichts zu versinken. Dieser komplizierte Vorgang ist eine Ausgestaltung der Lehre, die die Vaiśeṣika als die siebente Kategorie ihres Systems aufstellen, der von dem Nichtsein — *abhâwa* —.

Ueber die Vernichtung findet man langatmige Ausführungen, da sie eine positive Handlung Gottes und zugleich etwas Negatives sein muß. Die genannte Kategorie löste für manche diese Schwierigkeiten. Gott erschafft durch einen positiven Akt die — freilich auch als „wirklich" gedachte — „Vernichtung". Sie kann als Akzidens nicht ohne Substanz bestehen. Hat sie demnach die Weltsubstanz, der sie inhärieren wird, vernichtet, so muß sie selbst ins Nichts versinken. So glaubte man widerspruchslos die Gedanken ordnen zu können.

Die erste Kategorie der Vaišeṣika ist der Raum, und so faßt Murtaḍâ den Raum als eine körperliche Substanz.

§ 4. Jaina-Lehren

Auch einige Jaina-Lehren finden im Islam nähere oder fernere Parallelen. Die scharfe Gegenüberstellung von Dauerndem und Vergänglichem ist eine typische Idee des Jaina-Systems und findet sich im Islam ebenfalls sehr stark hervorgehoben, und zwar gerade in den Kreisen der Mönche, die auch in anderen Punkten des ganzen klösterlichen Lebens nachweislich von Indien stark beeinflußt sind. Freilich ist diese Idee auch eine allgemein menschliche und eine christliche. Wenn sie aber in einer Umwelt auftritt, die, wie die des weltflüchtigen und das Nirvana lehrenden Mönchtums, schon im allgemeinen eine indische ist, liegt die Vermutung nahe, daß auch sie nicht frei von indischer Prägung ist.

Die Jaina-Theorie von der Allbeseeltheit der Natur scheint in dem Gesichtskreise der Theologen des Islam aufgetaucht zu sein, die sich eine besondere Mühe geben, zu widerlegen, daß die Metalle Schmerz empfinden können. Die Lehre von den Lebenshauchen, die feine Körper sind und den Leib durchfließen — eine Lehre Naẓẓâms —, wird von der „des Galenos und einiger Aerzte" unterschieden, die das Pneuma im Sinne der Griechen lehren. Von Ṭûsî, der der Berichterstatter ist, wird also die Pneumalehre Naẓẓâms von der griechischen unterschieden. Man ist demnach vielleicht berechtigt, an verwandte Jaina-Lehren als Quelle von Naẓẓâm zu denken.

Außerordentlich seltsam und fast unverständlich ist die bei Samarkandî (750 †) und Hišam (845 †) auftretende Lehre, die Bewegung sei eine körperliche Substanz. Die Jaina-Lehre vom *dharma* enthält vergleichbare Merkwürdigkeiten. Das *dharma* ist eine Substanz, die nur für die Bewegung erfordert

wird und nur zu ihr in Beziehung steht. Vielleicht lassen sich beide in ein Abhängigkeitsverhältnis bringen.

Eigenartig sind die positiven, geschichtlichen Nachrichten über Entlehnungen aus Indien und indisches Denken, die wir bei islamischen T h e o l o g e n selbst finden. Sie stimmen durchaus nicht mit den Tatsachen der geistigen Verwandtschaft und Entlehnung geistiger Güter überein, die geschichtlich vorliegen. Hier verhält es sich vielleicht ebenso wie mit den Einflüssen aus dem persischen Lichtmonismus der Mazdaklehre: Der Lichtmonismus im Gegensatze zum bekannten Dualismus ist in vielen Systemen als eine ausgesprochene Denkform und Schicht nachweisbar. Das B e w u ß t s e i n dieser Abhängigkeit ist aber in den Quellen nicht aufzufinden. Die Lehren lebten im Kulturkreise des Islam und wurden als e c h t i s l a m i s c h e empfunden, obwohl sie in älteren Zeiten von auswärts entlehnt worden waren. Besitzen doch auch wir noch manche altgermanischen, römischen usw. Kulturgüter, die wir für modern und Schöpfungen der Neuzeit halten, obwohl sie uralt oder gar entlehnt sind. Solche unbewußt, d. h. als solche unerkannt fortlebende und als selbständiger Besitz empfundene Einflüsse sind aber die bedeutsamsten.

Die Theologen unterscheiden nicht einmal zwischen der rein buddhistischen Auffassung des Nirvana, die im Islam zur „Vernichtungslehre" wird, und der brahmanischen, die diesen — negativ oder auch positiv ausgesprochenen — Nihilismus nicht kennt und eine wirkliche Urwesenheit als Inbegriff alles Seins zugrunde legt. Diese Lehre ist im Islam die herrschende geworden (die *ḥaqîqa*-Lehre).

Die Theologen können mit den indischen Systemen, von denen sie ganz schleierhafte Kenntnisse besitzen, nichts anfangen und versuchen, sie in die überlieferten Schemata von Griechentum und Parsismus einzureihen[159]. Die Seelenwanderung wird besonders erwähnt. Indien gilt als das in hervorragendem Sinne religiöse Land. Doch werden auch atheistische Richtungen genannt.

Nach den Kapiteln über den griechischen, persischen und indischen Denktypus wäre noch der s e m i t i s c h e zu behandeln (abgesehen vom türkischen und vielleicht noch anderen Rassen wie hettitische, berberische). Die semitische Geistesstruktur kommt nun aber in der theologischen Richtung (s. die Weltanschauung des Islam im allgemeinen) zu Worte. Daher wurde von einem besonderen Kapitel über semitische Geistes-

struktur an dieser Stelle abgesehen. In der liberalen Theologie — dies ist das psychologisch Beachtenswerte — kommen nichtsemitische Geistesformen zur Sprache, während die konservative Richtung wohl als klassisches Beispiel semitischen Denkens zu gelten hat.

Nach der Darstellung der Metaphysiker wäre der naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Einstellung des Orientalen zur Welt als Ganzem zu gedenken. Der moderne Mensch wird freilich erstaunt sein, in der Philosophie auch der Einzelwissenschaften gedacht zu sehen. Wir müssen aber den Orient sehen, wie er ist, nicht wie er uns nach europäischen Betrachtungsweisen zu sein scheint.

Die Einzelwissenschaften im orientalischen Denken sehen sich als Glied eines philosophischen Systems, nehmen Stellung zur Welt in ihrer Gesamtheit, ordnen ihr Einzelgebiet dem Systeme der Wissenschaften ein und sehen sich umgeben von dem Rahmen allgemeiner Weltlehren, die gelegentlich auch bei Spezialuntersuchungen auftauchen. In den Einleitungen werden von ihnen diese Allgemeinuntersuchungen ausgebreitet, und was unsern Modernen gerade das Studium der mittelalterlichen Einzelwissenschaftler so dornenvoll macht, sind die oft eingestreuten philosophischen Ausblicke.

Das lateinische Mittelalter war darin dem arabischen gleich, und in Anbetracht dieser engen Verwandtschaft zwischen Wissenschaften im engeren Sinne und Philosophie im Mittelalter ist man auch jüngst in den Darstellungen der Scholastik dazu übergegangen, die Naturwissenschaften der Zeit mit heranzuziehen. Wie sehr bei den Griechen beide Gebiete verschwistert waren, ist bekannt.

Die Naturwissenschaften[160] der Muslime kennzeichnen sich durch eine feine Ausbildung des Experimentes und große Unabhängigkeit gegenüber den Griechen, von denen man die Anregungen und ersten Ergebnisse übernimmt, die man aber dabei selbständig weiterzubilden sucht. Ibnu'l-Haiṯam (1038 †), der „Alhazen" der Scholastiker, und Bîrunî (1048 †) sind als Sterne erster Größe zu nennen. Ein solcher für die Geisteswissenschaften[161] ist ibn Ḫaldûn (1406 †), der den Begriff der geschichtlichen Entwicklung schon klar erfaßt hat. Ohne den Rahmen der Weltanschauung läßt sich das geisteswissenschaftliche Gebiet des Orientes nicht bewerten.

2. GRUPPE: DIE THEOLOGEN

In der islamischen Theologie (noch mehr: der Religion) kommen alle Komponenten der orientalischen Kultur zur Sprache: die vorgeschichtlichen (Dynamismus, Animismus, astrale Schicht) und die geschichtlichen (Judentum, Christentum, Parsismus, Hellenismus, indische Ideen), letzlich und abschließend überbaut von den spezifisch semitisch-islamischen Ideen, die jene älteren Gedankenmassen zu einer Kultursynthese vereinigen. Die Phasen vieltausendjähriger Entwicklung werden so zu gleichzeitigen „Schichten“ einer Geisteskultur. Da das Einteilungsprinzip dieses Buches die Zerlegung in die genannten „Schichten“ ist, kommt an dieser Stelle nur der islamische Ueberbau in Frage, indem die anderen Schichten an anderer Stelle behandelt werden. Eine umfassende Darstellung der islamischen Religion, nach diesen Schichten aufgebaut, würde einen äußerst lehrreichen Tiefblick in die Phasen der Menschheitsentwicklung auf dem Gebiete der Ideen geben und Fragen anregen, die bisher nicht sichtbar geworden sind, z. B. die Ueberlagerung von Kulturschichten, Bewußtseinseinheit bei Assimilation wesensverschiedener Systeme, die Veränderungen in der Einstellung zur Welt, was schließlich zur psychologischen Umschreibung der Rassenfrage und des Einwirkens der Umwelt auf die Rassenbildung (z. B. das Werden des arabischen, persischen und türkischen Typus) führt.

Der Begriff des „Theologen“ ist für den Islam zunächst festzustellen. Jeder Muslim wird seinen Glauben verteidigen, wenn er Fragen behandelt, die diesen berühren. Die philosophischen Fragen berühren nun aber den islamischen Glauben auf das nächste. Jeder muslimische Philosoph wird also Theologe und Apologet sein, und dies beweisen die Tatsachen: Avicenna und Averroes, um die dem Abendlande bekanntesten zu nennen. Sogar einem Spötter wie ʿOmar Ḫajjâm haftet gelegentlich noch eine theologische Note an. Er ist Mystiker.

Im engeren Sinne, der hier in Frage steht, ist unter „Theologe“ der Schriftsteller zu verstehen, der den *consensus* der islamischen Gemeinde und die koranischen Formeln an die erste Stelle setzt, ihnen den größten Wert in seinem Denken beimißt, hinter sie fremde Gedanken, seien es griechische, persische, indische, zurücktreten läßt und den ursprünglichen,

„reinen Sinn“ — möglichst den Wortsinn — der heiligen Texte hervorhebt. Schriftsteller, die auf den „inneren“ Sinn drängen und denen der Wortsinn etwas Unliebsames zu sein scheint, wären dann nicht in diese Gruppe zu zählen, da sie der Bestrebung verdächtig sind, den ursprünglichen Sinn außer acht zu lassen und das Fremde in die Buchstaben des Koran hineinzulesen.

Auf dieser „theologischen“ Ebene ist es nun die Aufgabe, zunächst den allgemeinen Ueberblick zu gewinnen, das Kräftespiel der Schulen im allgemeinen zu überschauen, die geistigen Spannungen und Hauptprobleme zu sehen, die große Grundlage zu gewinnen, auf der die Differenzierung der einzelnen Schulen vor sich geht. Nur so kann die Stellung dieser in der Umwelt und dem Ganzen verstanden werden. Eine differenzierte Schule mit ihren Einzelheiten und Eigenheiten einfach hinzustellen, ohne vorher die geistigen Grundlagen zu schaffen, auf denen sie steht, führt nicht zu einem klaren Einblicke.

Dann ist die Stellung der Theologie im Kultursystem als Ganzem zu bestimmen, ihre Verbindungen zum griechischen, persischen und indischen Denktypus, zur engeren „Philosophie“ — d. h. der hellenisierenden Schule —, Physik, Mystik und Popularphilosophie. Enge sind besonders die Bindungen an das Christentum. Aus diesem allem ergibt sich der umfassende Rahmen, in dem die theologische Bewegung steht, die geistige Umwelt, innerhalb derer sie allein zu begreifen ist, und die Art ihrer Geistigkeit, die Form ihrer Einstellung zu den großen Fragen.

Man könnte einwenden: die Einordnung dieser Richtung in die Oberschicht entspricht nicht dem orientalischen Kulturgedanken; denn Averroes stellt sie in die Mittelschicht. — Für die ältere Zeit des Ratens und planlosen Suchens dürfte dieser Einwand wohl zu Recht bestehen. Von den späteren Theologen (etwa seit 1100) kann er keinesfalls gelten, da sie die umfassendste Geistesbildung aufweisen. Sie sind eine gradlinige Fortsetzung der Philosophen (wie Avicenna). Bei dieser Sachlage nimmt man der Uebersichtlichkeit halber auch die Anfänge dieser Richtung in die Oberschicht. Von der hohen Blüte derselben, z. B. von 1400—1700, können die folgenden Ausführungen leider kein getreues Bild geben. Die Vorarbeiten fehlen; aber hoffentlich werden spätere Orientalisten die Ausführung dieser Aufgabe leisten.

Zur Klärung der theologischen Frage im Islam trägt es vor

allem bei, wenn wir die Ausdehnung der Theologie betrachten. Sie beherrscht das gesamte Geistesleben (wie auch im christlichen Mittelalter) und ihre Grenzen gegen die Philosophie sind verwischt, indem alle Philosophen zugleich Theologen sind. Avicenna und Averroes suchen daher die islamischen Dogmen zu begründen und zu verteidigen, und dieses Verhältnis kann in einer durchaus religiösen Kultur gar nicht anders sein; denn die großen Weltanschauungsfragen fallen in Religion und Philosophie bei der (teilweisen) Gleichheit ihres Objektes zusammen. Wenn wir diese Gebiete trennen, tragen wir eine Differenzierung in ein Wirkliches hinein, das in dieser Weise noch nicht so differenziert ist, und darum ist die Aufgabe objektiv exakter Betrachtung gerade darin zu suchen, diese Undifferenziertheit scharf hervorzuheben, da sie eine Eigenart des Orientes bildet. Ihm ist Theologie das Heiligste und Idealste, was er sich denken kann. Jeder Philosoph will auch Theologe sein und diese Grundstimmung ist ihm wesentlich. Aus der Theologie entnimmt der gebildete Orientale eine Vertiefung religiösen Erlebens und Empfindens und eine Steigerung seiner ethischen Gesinnung; denn in der Theologie wird alles dieses durch den Rahmen eines großen Systems gestützt, motiviert und belebt. Moderne Antipathien, die sich vielfach nur gegen das Wort „Theologie" richten und einer antimetaphysischen, begriffsfeindlichen Denkweise entspringen, sind zurückzustellen.

Die Theologie ist also für den Orient keine „spekulative Zersetzung höherer Werte", kein „Verlust an Kultur", sondern vielmehr die Ersteigung einer größeren Kulturhöhe, die Erhebung primitiver (beduinenmäßiger) Anschauung auf die Ebene kultivierten Denkens, so daß zugleich das sittliche Handeln aus diesen höheren Geisteswerten, wie sie eine Philosophie im Vergleich zu primitiven Religionsformen darstellt, neue Motive, Richtungen und Antriebe entnimmt. Es handelt sich also um einen wesentlichen Kulturzuwachs; denn der Orientale empfindet die Theologie nicht wie ein begriffsfeindlicher Positivist als eine Verirrung des Denkens, sondern wie ein Metaphysiker als feinste Vertiefung und Bereicherung desselben. Dasselbe beweist die theologische Färbung weitverbreiteter Katechismen für Volk und Durchschnittsgebildete, z. B. die Sanusija und ihr Kommentar von Bâǧûrî. Man erachtet es als das Höchste, dem Volke die klaren Formeln der religiösen Spekulation mitzuteilen, und das Volk glaubt,

in diesen die tiefste Weisheit zu besitzen. Die ungeheure Verbreitung solcher Katechismen zeugt für die hohe Achtung, die man ihnen zollt.

§ 1. Die Stellungnahme zur Mystik

Die islamischen Mystiker bekämpfen die Theologen ebenso wie die Philosophen, weil diese beiden letzteren weltliches Wissen in die Religion einführen, die Heiligkeit der Religion dadurch gefährden, ihren Inhalt beschränken und berauben. Dabei zeigt aber die Mystik selbst, daß auch sie einer Gedankenkultur und einer begrifflichen Verarbeitung ihrer Inhalte nicht gerne entbehrt, indem sie sich selbst eine Theorie (*ʿilm* bei Sarrâǧ) geschaffen und damit eine mystische „Theologie" begründet hat. Ohne eine verfeinerte Gedankenausbildung kommt der Orientale nicht aus. Sein Ideal eines Vollmenschen (Veredlung aller menschlichen Fähigkeiten) und sein Drang zur Beschaulichkeit und Betrachtung brechen in allen Kreisen des Lebens immer wieder durch, und wenn auch die Theologie in einzelnen Fällen das religiöse Erleben, Wollen und Wirken herabgemindert haben mag, so darf man sie vom kulturkundlichen Standpunkte aus doch nicht als einen Verfall betrachten, sondern muß sie als eine kulturliche Ergänzung der rein triebhaften und gefühlsmäßigen Religionsbetätigung des Volkes ansehen. Sie hat zur Veredlung und Klärung der religiösen Fragen viel beigetragen und auf diesem Wege auch wiederum das religiöse Erleben und die religiöse Gesinnung vertieft. Muhammed ʿAbdû ist neben Tausenden ein Beispiel dafür. Das Ideal einer Höchstkultur verbietet auch auf religiösem Gebiete dem Orientalen die Unterdrückung der gedanklichen Vertiefung. Er verlangt geradezu in seiner überaus verfeinerten Geisteskultur eine theoretische Ausgestaltung der religiösen Fragen, also eine Theologie.

§ 2. Die Stellungnahme zum Hellenismus

Gegen den griechischen Einfluß, der das Weltall in abstrakte Formeln bannen will, alle Unebenheiten nach seinem ästhetischen Gefühl abrundet und sich zur Weltanschauungsfrage kontemplativ verhält, mußte der Islam als semitische Religion aus seinem innersten Wesen ankämpfen. Dieses verhält sich zur Welt ausgesprochen voluntaristisch,

entsprechend dem motorischen Menschentypus des arabischen Beduinen. Gott ist eine W i l l e n s macht, die absolut f r e i wählt und handelt. Eine ewige Schöpfung vermischt sich allzu leicht mit der Vorstellung einer aus Gott mit Notwendigkeit hervorgehenden Welt. Sie ist also abzuweisen. Gott hat die Welt nach f r e i e r Wahl in der Zeit erschaffen, d. h. n a c h d e m sie n i c h t w a r. Gott wirkt zudem u n m i t t e l b a r auf jedes einzelne der Geschöpfe. Er bedient sich nicht der himmlischen Geister als Instrumente noch des Nus (Logos). Nicht nur das Dasein, sondern auch die Wesenheiten der Dinge hängen (nach orthodoxer Lehre) ganz und gar von Gott ab, der sie w i l l k ü r l i c h h e r s t e l l e n kann. Nach griechischer Lehre waren sie ewig und innerlich notwendig, daher unwandelbar.

Die Sittlichkeit ist für den Griechen eine Form der Aesthetik im menschlichen Handeln. Es ist unschön, das Böse zu tun. Der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit ist wenig ausgebildet. Eine Sittlichkeit aus Furcht vor Strafen mochte dem Griechen wohl sklavisch vorkommen und eine solche aus Liebe zu Gott, der das Gute belohnt, war ihm unbekannt. Hier bot sich dem Islam wiederum ein Angriffsfeld, das er, gestärkt durch christliche Einflüsse, siegreich behauptete. Er betonte vor allem die P f l i c h t. Gott hat Sittlichkeitsgebote gegeben, die die Menschen zu erfüllen v e r p f l i c h t e t sind. Ihre Ausführung wird belohnt, ihre Unterlassung bestraft. Die gute A b s i c h t und G e s i n n u n g bestimmt das Werk. Ohne sie fehlt ihm die Seele. Die Voraussetzung dieser Ethik ist die W i l l e n s f r e i h e i t.

Man wird erwarten, die G r u n d i d e e des Islam in allen Systemen, vielleicht mehr oder weniger verdeckt oder vermischt, wiederzufinden. Sie wirkt wie ein ordnendes oder doch kennzeichnendes Prinzip in der Hochflut der Meinungen, wie ein Sauerteig, der fremde Systeme dem Muslim annehmbar macht. Ohne diese Durchdringung wären die fremden Kulturen vom Islam abgestoßen worden. Diese Grundvorstellung ist die der P e r s ö n l i c h k e i t Gottes, d. h. der Bestimmung des höchsten Wesens, zufolge der es planmäßig handelnd, nicht wie eine blinde Naturkraft wirkend auftritt. Diese Idee reiht den Islam in den größeren Kreis des anthropomorphen Gottesbegriffes ein, der sich im Semitentume gebildet hatte und einem voluntaristischen Menschentyp entspricht. An Abstraktion und philosophischer Weltschau steht

er dem griechischen und indischen Gedanken wohl nach; aber auf ethischem Gebiete hat er eine weltbewegende und welterneuernde Bedeutung gewonnen. Er begründet oder umkleidet den Typus der Sittlichkeit, der den europäischen Völkern eigen ist und den man den voluntaristischen nennen kann, und stellt sich in Gegensatz zu den Typen des Moralischen, die sich uns als ästhetische (im Griechentum) oder quietistisch-beschauliche (in Indien) oder soziale (China), gefühlsmäßige oder gar primitive darstellen. In diesem Kampfe der Geister hat das islamische (im Grunde christlich-jüdische) Prinzip sich im vorderen Oriente siegreich gehalten.

Vergleicht man die Stellungnahme des Islam im Kampfe mit den nichtislamischen Kulturen, so tritt seine Grundidee noch deutlicher hervor. Er verlangte die Umbildung des Aristotelisch-Platonischen Gottesbegriffes. Was die Theologen den Denkern griechischer Richtung beständig vorhalten und was den tiefsten Abgrund zwischen beiden Stellungen bedeutet, ist der Begriff des ersten Seins als einer adäquaten Ursache der Welt, die, wie die Naturursachen, mit innerer Notwendigkeit (gleichsam mechanisch) wirke. Die Philosophen des Islam (Avicenna, Averroes) antworten, daß sie einen solchen unfreien Gott unter ihren gräzisierenden Termini durchaus nicht verstanden wissen wollen. Ihr Gott sei ein vollkommen frei handelndes und moralische Aufgaben stellendes Wesen, das das Weltall nach der Idee des Guten und der Gerechtigkeit leite. — Es handelt sich bei diesen Geisteskämpfen um eine Neubildung von Lehren mit Beibehaltung der alten Termini, d. h. eine Umbildung der griechischen Philosophie, deren Ausdrucksweisen man ängstlich bewahrt, um sich die hohen Kulturgüter des Griechentums nicht entgehen zu lassen. Dadurch entstehen Zweideutigkeiten in den Termini, und man muß sich über deren Sinn verständigen, wobei sich herausstellt, daß beide Parteien im Grunde dasselbe denken. Darin vollzieht sich unbewußt aber eine fundamentale Weiterbildung des Griechentums, wenn auch dessen äußere Formeln übernommen werden. Die Schale der autoritativ auftretenden älteren Kultur, die man im Besitze der höchsten Weisheit wähnt, wird übernommen, aber ein anderer Kern in sie eingesetzt. Der Täuschung der geschichtlichen Forschung, die unter den alten Formeln auch die alten Ideen vermuten könnte, ist dadurch Tür und Tor geöffnet.

Der Gegensatz der Theologen gegen die griechische Richtung beruhte nicht nur auf diesem materialen, sondern auch noch auf einem formalen Grunde. Die Aufmachung der neuplatonisch-islamischen Philosophie war eine unarabische und unislamische. Ihr Gewand war ein griechisches: die Terminologie eine z. T. griechische, z. T. eine in der Weise ins Arabische übersetzte, daß der griechische Ursprung noch deutlich erkennbar blieb. Die griechischen, für den Araber barbarisch klingenden Namen der Philosophen erregten doppelten Anstoß, wenn man sie als die Träger höchster Weisheit hinstellte. Daraus ergab sich der Anschein, das H e i d e n t u m sei dem Islam überlegen und dieser dem Heidentume nachstehend und untergeordnet. Ibn Tumlûs bemerkt bei der Aufzählung der Schriften des Ġazâlî über Logik, daß dieser die typisch hellenistische Bezeichnung derselben in den Titeln seiner Werke vermeide und dadurch dem islamischen Einspruch gegen unislamisch sich gebende Wissenschaft ausweiche: „Ġazâlî veränderte die Namen der Bücher und die in denselben verwandten Begriffe und wich von den bei den Leuten dieser Kunst gebräuchlichen Termini ab zu Kunstausdrücken, die den islamischen Rechtsgelehrten vertraut und bei den Theologen seiner Zeit in allgemeiner Anwendung waren. Dies tat er nur zum Selbstschutz und aus Vorsicht, damit es ihm nicht ergehe, wie es andern Gelehrten erging, die Fremdartiges und Ungewohntes brachten und dafür Prüfungen und Demütigungen ausgesetzt waren."

Der Stein des Anstoßes war damit beseitigt. Der sachliche Inhalt des griechischen Wissens konnte vom Islam übernommen werden. Gegen ihn bestand mit Ausnahme weniger Thesen kein Einwand; nur mußte sich die äußere Darstellung dem religiösen Empfinden des Islam anpassen und sich nicht als heidnisch-griechisches Wissen geben, das die Religion des Propheten schulmeistern wolle. Diese Aufgabe hat die spätere Theologie, die *mutaḥaqqiqûn*, auf das glänzendste erfüllt. Sie hat das ganze griechische Wissen a u f g e n o m m e n, ihm ein arabisch-islamisches Gewand gegeben, die Hauptprobleme desselben sogar selbständig weiterentwickelt und allen Anschein der Ueberlegenheit des „Heidentums" über den Koran beseitigt. Die islamischen Theologen sind auf diese Weise in ihrem Denken zu Griechen geworden, ihre orientalische Tracht beibehaltend.

Die Frage der Logik ist für die spekulativen Theologen keine

eines einzelnen Wissenszweiges, sondern eine der Prinzipien ihrer Auffassung. Averroes sagt es deutlich, daß die Disputierkunst und Eristik der Theologen nicht zur Erkenntnis der Wahrheit geeignet sei[162]. Ihre ,,Logik" war eine Topik, ein gewandtes Disputieren, in dem sie den Gegner überrumpeln wollten. Von Aristoteles stammt diese Form nicht, wenn ihm auch das topische Disputieren bekannt ist; denn diese Theologen kennen den Aristoteles nicht. Ihre Art erinnert an i n d i s c h e Gepflogenheiten, nach denen die Systeme sich in großen Disputationen erproben mußten. Der Terminus: *kalâm* = Rede hat daher zuerst diese didaktische Bedeutung[163] der topisch-suasiven, nicht überzeugenden sondern überredenden und verwirrenden Diskussion — *ǧadal*, *ǧidâl* = *muǧâdala* —. In ein System ist diese Pseudologik nicht gebracht worden; sie steht aber der wissenschaftlichen Logik der Philosophen entgegen, und deren Aufgabe lag hauptsächlich darin, die verworrene Denkform jener älteren Theologenschule durch eine strenge griechische Geisteszucht zu ersetzen.

Wenn die Theologen so heftig gegen die Logik — *manṭiq* — ankämpfen, so dürfte dabei wohl auch die Wesensverschiedenheit der Geistesstruktur mitsprechen. Denn die älteren Theologen hatten nur eine Logik — *ǧadal* —, die mehr eine Disputier t e c h n i k war, und die griechische Demonstration — *burhân* = ἀπόδειξις — war ihnen unheimlich, besonders wenn man auf das Gebiet der Dogmen kam. Die griechische Logik schien zudem mit griechischen Thesen wie Ewigkeit der Welt und Unfreiheit Gottes so innig verknüpft, daß man sie schon dieser ihrer scheinbaren Verwandtschaft wegen verabscheute. Zudem verstand man die ,,Ewigkeit der Welt" fälschlich als ihr Unerschaffensein, nicht, wie sie gemeint war und wie die Philosophen sie verstanden, als ,,Anfangslosigkeit der Schöpfung".

Man hat behauptet, zur Geringschätzung der Logik — *manṭiq* — bei den Theologen habe die wirre ,,Logik" — *ǧadal* — der *kalâm*-Theologie beigetragen. Dies ist nicht der Fall. Wenn die Unfähigkeit des *ǧadal* offen ans Licht gezogen wurde — dies besorgten die Philosophen sehr gründlich —, so konnte dies der *manṭiq*-Logik nicht schaden, sondern nur nützen. Eine Diskreditierung der Logik als *manṭiq* ist durch die Herabsetzung der ,,theologischen Logik" nicht erfolgt; denn beides sind ganz verschiedene Dinge.

Avicenna hat in klassischer Weise[164] die Prinzipien dargelegt,

auf die sich die wissenschaftlichen Beweise stützen können, und die spätere Literatur kommt auf diese lapidaren Ausführungen immer wieder zurück. Ġazâlî[165] bezieht sich auf sie, wenn er den Pseudosyllogismus der alten Theologenschule als unwissenschaftlich erweist, da er sich auf Prämissen stütze, die ihre Berechtigung nur in der „allgemeinen Anerkennung“ — wie aus einer quantitativen Ueberlegenheit durch Volksabstimmung — haben oder gar in willkürlicher Setzung durch fanatische Schulhäupter, ohne daß sie notwendig und primär seien — als *principia prima* — und die Zustimmung erzwingen könnten durch ihre innere Evidenz.

Nach dieser zweifellos berechtigten Kritik des Ġazâlî ging die „Logik“ — *ǧadal* — der Theologen nur von subjektiv und relativ gültigen Voraussetzungen aus und versuchte, mit diesen das theologische und apologetische Problem zu lösen. Die von G a z â l î erstrebte Reform bestand darin, diese wankenden Prinzipien und Konstruktionen durch sichere und wissenschaftliche zu ersetzen, und daher führte er die Avicennasche Logik, wenn auch unter anderer Terminologie, in die Theologie ein und stellte dadurch die Behandlung der apologetischen Frage auf eine gesicherte Grundlage. Er vollführte das, was Thomas für das Christentum vollbracht hat, indem er die Aristotelische Logik in die theologische Methode aufnahm, ihr damit eine wissenschaftliche Sicherheit gebend. Der Kampf Ġazâlîs und Averroes' gegen die Theologen ist nicht als ein islamfeindlicher zu verstehen, ebensowenig wie die thomistische Bewegung eine christentumfeindliche ist. Berechtigte Kritik ist in diesen Fällen die Handlung eines gleichgesinnten Freundes, wenn dieser auch hart tadelt.

§ 3. Die Stellungnahme zur „indischen Weisheit“

Die indische Weisheit denkt die Welt und den Menschen als unter dem Einflusse großer Kräfte stehend, die fast wie der R a u m aufgefaßt werden (als divers von allem Erfahrbaren und Konkreten und daher unfaßbar) und nicht als persönliche bezeichnet werden können. Der Islam stellt an diese die Forderung, die letzte „Kraft“, d. h. das Letzte, in das das Nirvana erfolgt, als einen p e r s ö n l i c h e n Gott zu denken, der als Prinzip der E t h i k gelten könne und durch seinen W i l l e n die Welt bestimme. Die islamische Umbildung erfolgt in der Weise, daß jenes Unindividuelle, Unendliche als

die Urwesenheit und zugleich das Urwirkliche (*ḥaqîqa*) aufgefaßt wird und als Prinzip der sittlichen Weltordnung erscheint. Dieses Ursein g i b t G e s e t z e und l e i t e t das Menschenleben nach dem Grundsatze der Gerechtigkeit.

Ein Kampfplatz indischer Ideen ist in kennzeichnender Weise die Erkenntnistheorie. Die erkenntnistheoretische Linie bewegt sich wie zu allen Zeiten und Völkern zwischen Nominalismus und Realismus, d. h. den auf das Innere, Subjektive gerichteten Typen und den dem Objekte zugewendeten, nach außen gerichteten. Die nördliche Schule, die von Baġdad, ist die skeptisch-nominalistische: die Dinge sind divers; sie besitzen kein gemeinsames Wesen, das der Verstand denkend und abstrahierend erfassen könnte. Die südliche Schule, Baṣra, ist realistisch: die Dinge sind homogen; sie haben ein gemeinsames Wesen, das der denkende Geist in sich aufnimmt.

In der späteren Ausbildung entwickeln sich diese Linien zu einem k r i t i s c h e n R e a l i s m u s der Mittellinie zwischen jenen Extremen. Die Theologen der nachavicennaschen Zeit haben aus dem Griechentume die Kritik des extremen Realismus kennen gelernt. Eine gewisse „Mäßigung“ des begriffsrealistisch gerichteten Denkens ist dadurch gegeben, wenn auch keine einschneidende Erkenntnistheorie erreicht wird. Die *mutaḥaqqiqûn* = die späteren Theologen, nehmen die Avicennasche Erkenntnistheorie an.

Das Verhältnis des Wissens zum Glauben weist ebenfalls die bekannten Typen auf. Die orthodoxe Theologenschule ist die fideistische, antirationalistische Richtung: der Glaube kann in seinen großen Mysterien, wie Wesen Gottes und Auferstehung, nicht begriffen werden. Die liberaltheologische Schule ist die rationalistische Richtung: der Glaube kann r e s t l o s begriffen werden. Seine Lehren lösen sich in Erkenntnisse auf. Im Verlaufe der Entwicklung werden diese Behauptungen zu s e m i r a t i o n a l i s t i s c h e n ermäßigt: Aŝarî und Maturidî suchen dem Erkennen einen großen Spielraum zu erkämpfen, leugnen aber die Mysterien der Religion nicht. Das Freiheitsproblem und die alles durchwirkende Kausalwirkung Gottes wie überhaupt alles Wirken im Weltall rechnet man nun zu den genannten Mysterien hinzu. Bis zur Neuzeit — Bâĝûrî — ist es so geblieben.

§ 4. Die Stellungnahme zu christlichen Gedankenkreisen

Besonders deutlich zeigt sich die Eigenart des Islam innerhalb seiner geistigen Umwelt in seiner Beziehung zum Christentum und diese ist ersichtlich in der Theologie im allgemeinen und der Prädestinationsfrage im besonderen, in der die verschiedensten Gegensätze zusammenstießen. Der Islam vertritt hier ursprünglich eine theologische Determination, zugleich aber die Verantwortlichkeit der Handlung; denn es gibt Korantexte, die einen freien Entschluß des Menschen zum Handeln voraussetzen, und solche, die alle Tätigkeit des Menschen von Gott abhängig sein lassen. Der Widerspruch zwischen beiden wurde in der ältesten Zeit nicht zu überbrücken gesucht, da er vielleicht nicht zum Bewußtsein kam. Das Entstehen einer Religion geht aus einer impulsiven Willenshandlung hervor, bei der das reflexive Moment ganz zurücktritt. Die rein praktischen Aufgaben, die zunächst zu erfüllen sind, das Ueberwiegen der äußeren Tätigkeit und der Aeußerungen des religiösen Gefühles lassen, wie jeder extreme Voluntarismus, das Nachdenken nicht aufkommen. Erst nachdem im Islam die Zeiten ruhigere geworden waren und besonders das Christentum von seinem höheren und durch das Griechentum intellektualisierten Niveau aus auf den Islam einwirkte, konnte auch er sich zu einer höheren Form der Religion entwickeln, in der dem Verstande seine Rechte eingeräumt wurden. Diese höhere Form der verstandesmäßig veredelten Religion kondensiert sich in der Theologie. Ist sie doch der Versuch, die naive Volks- und Prophetenreligion mit den Anforderungen des Verstandes in Einklang zu bringen, sie mit der zeitgenössischen Wissenschaft auszugleichen, sie zur Höhenlage der Geisteskultur zu erheben oder vielmehr die intellektuelle Kultur auch in die religiösen Vorstellungen hineinzubringen. Eine freie Wissenschaft ist die islamische Theologie daher nicht. Die Glaubenssätze des Koran sind für sie eine bindende Voraussetzung. Sie muß jedoch als ein Versuch angesehen werden, die Prophetenreligion einer höheren Geisteskultur zuzuführen und sie mit Philosophie auszustatten. Lebendes Beispiel und direkter Einfluß des Christentums, d. h. der umlebenden gebildeten Christen haben dies herbeigeführt.

Die *christliche Theologie* des Orientes betonte vor allem die menschliche *Freiheit* und die volle *Verantwortlichkeit* des Individuums für seine Handlungen. Ihre Beweise waren dem für eine höhere Geisteskultur aufnahmefähigen, also *freier* gesinnten Muslim so überzeugend, daß er sie annehmen *mußte*. So entstand die Freiheitslehre der liberalen Richtung der islamischen Theologie. Wie unfähig dieselbe war, diesem ganzen Probleme gerecht zu werden, zeigt sich in den extremen Formulierungen, die sie aufstellte: Gott erschafft nicht die Handlungen des Menschen, er ist unfähig, eine böse Handlung (auch in ihrem positiven Teile) zu vollbringen. Der Mensch hingegen ist Schöpfer seiner Handlungen. Er bringt in diesen neue Realitäten zum Dasein. Er erschafft Dinge aus dem Nichts. Die orthodoxen Theologen hatten es nun leicht, dagegen zu opponieren. Sie bezeichneten die liberalen als Polytheisten oder Dualisten („Magier des Islam"), da sie neben Gott die Existenz anderer Schöpfer annähmen, d. h. der einzelnen Menschen, die ihre Handlungen „erschaffen". Die liberalen wandten dagegen ein: Ihr macht Gott zu einem ungerechten, der die Handlungen bestraft, die er selbst im Menschen „begeht" und die der Mensch ohne Freiheit und Verantwortung wie ein willenloses Instrument in der Hand Gottes vollbracht hat.

Die „Lösung" der Schwierigkeit, die Aš̌arî (935 †) brachte, zeigte die Unlösbarkeit der Frage. Nach ihm wird die menschliche Handlung *ganz* von Gott erschaffen. Der Mensch hat jedoch die Fähigkeit, sich dieselbe anzueignen. Man wandte ein: Diese Aneignung kann nicht ein rein passives Verhalten sein. Sonst ergäbe sie kein Fundament für die Verantwortlichkeit und Freiheit. Sie muß also eine Aktivität sein, in der der Mensch sich *frei* entschließt, die von Gott kommende Handlung anzunehmen. Diese Aneignung ist dann also selbst wiederum eine menschliche Handlung, die wie alles neu Entstehende von Gott ganz erschaffen sein muß. So ergibt sich ein circulus oder ein regressus in infinitum. Schließlich ließen sich, da man die Schwierigkeiten nicht beseitigen konnte, die Liberalen dazu verstehen, die Vorherbestimmung anzunehmen, ohne die Freiheit zu leugnen. Das Problem blieb also als ein offenes und unlösbares bestehen. Ein Blick auf die umliegenden Schulen vervollständigt das Gesamtbild.

Eine andere Auffassung war die der *praktischen Mystiker*, die für die Freiheit des Willens eintraten (um

den Wert ihrer Askese zu retten), sich aber von Diskussionen fernhielten, — wieder eine andere die der spekulativen Mystiker (Ṣufi), die zum großen Teil den Pantheismus und die Lehre von dem Nirwana vertraten: Die Summe des Wirklichen ist eine einzige Substanz des Seins, die sich mit innerer Notwendigkeit differenziert und dadurch zur Welt und der Vielheit der Dinge wird. So ist der Mensch eine Differenzierungsform der Gottheit. Im Tode lösen sich seine Individuationsprinzipien wieder auf und er versinkt in das indeterminierte, unindividualisierte Sein, die Gottheit zurück. Eine Freiheit ist bei dieser Lehre ausgeschlossen.

In diesem Kampfe der Schulen hat der Kern der islamischen Theologie die Willensfreiheit stets behauptet und gegen alle auch aus dem eigenen Lager kommenden Einwände festgehalten. Nur in der Frühzeit bestand die Schule der „Leugner der Willensfreiheit" (*ǧabarîja*; *ǧabar* = *coactio*), die jedoch den durchschlagenden, wenn auch einseitig formulierten Beweisen der liberalen Richtung nicht standhalten konnte. Aus den Kämpfen beider geht die Mittellinie der obsiegenden Richtung (Ašarî, Maturidî) hervor, deren Herrschaft bis heute nicht mehr umgestürzt wurde.

Die griechisch gerichteten Philosophen leugnen die empirische Bewußtseinstatsache der Freiheit in keiner Weise und sehen diese ebensowenig aufgehoben durch ihre Lehre von der Kette der adäquaten Ursachen (Fârâbî, Avicenna) und des *per se* wirkenden Agens, das die Ursache des *per accidens* Seienden in jeder Gattung ist (Averroes), wie die Theologen sie aufgehoben sehen durch das Allwirken Gottes, „neben dem kein Wirkender im Weltall besteht". Eine schroffe Leugnung der Freiheit findet sich jedoch in astrologischen Gedankenzusammenhängen und in Volksvorstellungen, die sich im Sprichworte kundgeben. Die „Himmelssphäre" bewirkt dann alles.

Aus diesen Diskussionen ergibt sich, daß der Mangel einer systematischen Ausbildung der Metaphysik der Hauptgrund für die Ratlosigkeiten in dem Probleme der Freiheit war. Hier will die spätere Entwicklung alte Fehler wieder gutmachen. Man stellt sich die Frage, wie sich zwei Ursachen zu einer einzigen Wirkung verhalten können. Die zweite Ursache muß der ersten untergeordnet sein. Dann kann jeder die Wirkung ganz zugeschrieben werden, dem Menschen also seine eigene Handlung und Gott die Handlung des Menschen

und beide Ursachen gehören verschiedenen Ordnungen an. Dadurch wird der in der älteren Schule immer als selbstverständlich angenommene Gegensatz zwischen Gott und Mensch gemildert, vielleicht sogar ganz aufgehoben, so daß man darin keine Schwierigkeit mehr sehen kann, daß Gott die Ursache der ganzen menschlichen Handlung ist und daß der Mensch diese zugleich frei will und seinerseits ebenfalls verursacht. Bei zwei in derselben Seinsordnung parallellaufenden Ursachen wäre diese den späteren Schulen geläufige Lösung undenkbar.

Auf einem Mangel an Vertiefung der metaphysischen Begriffe beruht zweifellos die starre Haltung der Theologen in der Frage nach der Ewigkeit der Welt. Für sie ist Ewigkeit identisch mit Unerschaffensein, also Göttlichkeit. Nur Gott ist ewig, folglich ist auch alles Ewige Gott. Demgegenüber werden die Philosophen nicht müde zu erklären, in welchem Sinne auch ein Geschöpf ewig sein kann, daß also die Ewigkeit nicht den Charakter des Geschaffenseins aufhebe. In diesem Problemkomplexe hat man ebenfalls eine der christlichen Theologie verwandte Ideenbildung zu sehen, deren weitere Wurzeln in das Griechentum zurückreichen.

§ 5. Die Stellungnahme zum Parsismus und astralen Vorstellungen; Muhammed—Logos.

In der jüngsten Periode unserer Wissenschaft vom Oriente hat man sich mit großem Scharfsinn und bedeutendem Erfolge bemüht, das Leben Muhammeds aufzuklären, — bis wir jetzt zu der Einsicht gekommen sind, daß wir von diesem fast nichts mit Sicherheit wissen[166]. Daraus ergibt sich zugleich, daß das wirkliche, d. h. physisch und psychisch konkrete Leben des Propheten für seine Religion nicht in Betracht kommt; denn diese besteht ohne Einblick in jenes. Grundlegend für diese Religion ist aber die dogmatisch-mythologische, sagen wir (im Sinne des Muslim): die metaphysische Persönlichkeit Muhammeds, sein religiöses Wesen, da dieses eine Weltanschauung, Ethik, religiöse Empfindungsfülle und Ausrichtung für das Leben des Einzelnen vorbildlich enthält und die ganze Religion der Gläubigen im Spiegelbilde und in Projektion konzentriert.

Muhammed ist nicht nur für die niedere Volksschicht[167], sondern auch für die Gebildeten Licht, das unmittelbar aus

Gott geflossen ist und aus dem die Welt gebildet wurde. Das Wesen Gottes, Muhammeds und der Welt ist in diesem Sinne eines, nur bildet diese Wesenheit (dadurch unterscheidet sich diese Auffassung vom monistischen Pantheismus) untergeordnete Stufen. In Gott ist sie „aus sich bestehend", in Muhammed aus Gott „geflossen", in der Welt „erschaffen". Der Vorgang des Lichtausströmens aus Gott wird freilich auch betreffs des Lichtes Muhammeds ein „Schaffen" genannt. Sachlich ist er aber ein unfreier und daher als Emanation zu bezeichnen. Die liberalen Richtungen nehmen in der Tat nicht mehr die Rücksicht auf die Forderungen der Orthodoxie, die in dem Terminus „erschaffen" liegen, und bezeichnen das Werden Muhammeds als ein Ausfließen aus Gott, ein Gebildetwerden aus dem Lichte Gottes selbst. Muhammed ist der Logos (identisch in wesentlichen Zügen mit der altorientalischen Gottessohnidee).

Muhammed stieg zum Himmel auf, indem er den *burâq* („den gewaltigen Blitz"), sein Pferd, bestieg, das Menschenantlitz trägt (Kennzeichen überirdischer Natur) und mit einer Krone auf dem Haupte (Motiv der Sonnenscheibe), einem Pfauenschwanz (Pfau = Sonnenvogel, Schweif = Strahlenmotiv), oft auch von lodernden Flammen umgeben und über die Wolken dahinschwebend dargestellt wird. Durch die sieben Himmel (die siebenstufige Planetenleiter) gelangt er bis zu den Lichtmeeren und diese durcheilend zum Lotosbaume, wo Gott thront, empfängt von ihm die Anweisungen über seine Religion und steigt mit dieser Offenbarung wieder hinab zur Erde. Die Einrichtung der sichtbaren Islamkirche auf Erden ist dem Himmel entnommen; dort sind die Urmaßstäbe und Archetypen, die auf das irdische Leben angewandt die richtige Leitung (*hudâ*), den gangbaren Weg, die breite Straße (*šarîʿa*) bilden. Das Erdenbild ist ein Reflex des Himmelsbildes.

Diesen Vorstellungsreihen entspricht, wie gleichfalls denen von Gespenstern, Engeln, Gott, kein deiktischer (durch Hinweis aufzeigbarer) Gegenstand. Ihren Einblick gewinnt man also durch Zerlegung in ihre psychologischen Komponenten: auf der Seite des Subjekts die apperzipierende Vorstellungsmasse und auf der des Objekts ein (inadäquater) Gegenstand, der jener Masse zum Gerüst und Träger dient. Jene bestehen in unserem Falle aus zwei Gruppen: einer Lichtlehre und einer Sonnenlehre. Die Lichtlehre faßt das Licht als das größte Erlebnis des Primitiven, stattet es durch my-

thische Apperzeption mit Persönlichkeit aus und entwickelt die Vorstellung, daß der große irdische Held ebenso Lichtnatur besitzen muß, wie der große himmlische Held Licht ist. Das Erdenbild entspricht ja altorientalisch dem Himmelsbilde.

Die andere Gruppe dieser apperzeptiven Vorstellungsmasse ist die S o n n e n l e h r e. Sie erlebt die Sonne als den größten Inhalt der Natur, stattet sie auf demselben Wege (der Projektion und Apperzeption) mit Persönlichkeit aus, so daß sie der größte Held des himmlischen Reiches ist. Dieser vollzieht eine Himmelfahrt (Motiv der Sonnenbahn vom 21. März bis 21 Juni), auf der sein Roß ebenfalls oft Sonnenmotive trägt (weiße Farbe, lange Mähne, Schweif; Simsonmotiv), und nähert sich der höchsten Gottheit (die primitiv oberhalb des Wendekreises, speziell am Nordpole gedacht wird). Das Motiv des Sonnenaufstiegs ist bei Muhammeds Himmelfahrt phantastisch weiter ausgeführt worden, indem Muhammed sogar die „L i c h t m e e r e" oberhalb des Wendekreises bis zum Nordpol (dem „Lotosbaume des Endpunktes") überschreitet, dort mit Gott spricht und die von den Quellen der Weisheit empfangenen Offenbarungen absteigend den niederen Welten vermittelt.

Die Vorstellung des Sonnenhelden ist den orientalischen Völkern mit ihrem Leben im Freien und unter meist wolkenlosem Himmel so vertraut und die Uebertragung dieser Bilder des Himmelshelden auf den irdischen Helden so natürlich, daß die genannten Motive fast u n b e w u ß t auch auf Muhammed (und ebenso auf hervorragende „Heilige" und Mystiker, z. B. Ǧunaid, „der Pfau" = Sonnenvogel, Hâğim Sulṭân) übertragen werden, und auch die höchstgebildeten Kreise (Philosophen, Theologen, Ethiker) werden von ihnen in ihren „wissenschaftlichen" Ueberzeugungen geleitet. So sehr beeinflußt Umwelt, Gewöhnung und Volkskultur die höchste Bildung. Diese Bilderreihe läßt uns in eine ganze Schichtenfolge von W e l t a n s c h a u u n g s p h a s e n hinabblicken, die bis in die primitive Zeit reicht. Als Weltanschauung gehört sie in die Geschichte der „Philosophie". Sogar das Reitpferd des Propheten ist eine kosmisch-weltanschauliche Gestalt und darf in ihr nicht übergangen werden. Wenn diese kosmisch-astralen Motive weltanschaulich im Bewußtsein und der gesamten Denkweise des Volkes vorlagen — und an dieser Tatsache ist nicht zu zweifeln —, dann mußte die muslimische Gemeinde ihren Heros Muhammed in diesen

Motiven denken und sich ihr dogmatisches Bild von dem Propheten so bilden, wie sie es sich nach den populären Biographien[168] tatsächlich gebildet hat.

Die Astrologie ist eine vorislamische Stufe der Religion, die den direkten Einfluß Gottes auf die irdischen Geschehnisse ausschließt und ebenso seinen freien Willen in der Leitung des Weltenlaufes. Die Wahrsager verkündeten aus den Gestirnen die Ereignisse voraus und die Zauberer bewirkten Wunder, indem sie sich die Kräfte der Gestirne durch Amulette, Zeremonien und andere Kraftübertragungen aneigneten wie die Schamanen. Der Islam wollte diese Zauberreligion überwinden und den Monotheismus an ihre Stelle setzen. Für ihn war es demnach eine Wesensfrage, die astrologischen Vorstellungen zu beseitigen oder, da dies unmöglich war, zu „verbessern", d. h. im islamischen Sinne umzudeuten und sie in das System der koranischen Dogmatik einzuordnen. Einem Neuplatoniker wie Avicenna gelang dies vollständig, da in seinem Systeme die Sphärengeister unter Gott stehen (zudem bestreitet Avicenna die Anwendbarkeit der Astrologie), — ferner den philosophischen Dilettanten, den Getreuen von Baṣra[169]. „Die Verwirklichung der göttlichen Schicksalsbestimmungen ist gleichbedeutend mit den notwendigen Einwirkungen aus den Gesetzmäßigkeiten der Gestirne und der Ratschluß Gottes mit dem Vorwissen Gottes von diesen Gesetzmäßigkeiten." Siǧâzî (um 1000) schreibt ein Buch über „die Regeln, die der Sterndeuter anwenden soll, um den Ratschluß Gottes aus den Gestirnen abzuleiten."

Die liberalen Theologen haben z. T. geschwankt. Gubba'î[170] glaubte an den Einfluß der Sterne, scheint aber später eine gewisse Widerlegung unberechtigter Astrologie geschrieben zu haben, die Naubaḫtî, ein Zeitgenosse, als zu zahm verwirft. Im allgemeinen scheint den Theologen die doch so naheliegende Harmonisierung, wie sie die griechische Richtung durchgeführt hatte, zu gefahrvoll für den reinen Glauben. Eine richtige Witterung für die Wesensverschiedenheit der beiden Weltanschauungen mag mitgespielt haben, die durch jene Harmonisierung nur als ungenügend verschleiert empfunden wurde. Sowohl die Liberalen (Barda'î um 915) wie auch die Orthodoxen entschieden sich für eine grundsätzliche Ablehnung. Ašarî bestreitet, „daß man die zeitlichen Erlebnisse der sublunarischen Welt und die Formen der menschlichen Glückseligkeit von den Sternen ableiten könne"[171].

Nach der Lehre von der Aneignung und dem alleinigen Wirken Gottes in der Welt (Okkasionalismus) war in dieser Schule nicht gut eine andere Formulierung möglich. Manche wahrten sich trotz der Autorität ihres Meisters Aš'arî, die die maßgebende Linie darstellt, ihre persönliche Freiheit und lehrten wie Râzî[172], der die Astrologie anerkennt, aber als einzige Quelle „der Erkenntnis der Himmel" auf die Prophetentradition hinweist. Damit ist der Forderung des Volksempfindens Genüge geleistet. Dieses verlangt die Anerkennung der Astrologie. In dem Kommentar zur Burda muß sogar Bâǧûrî diesem Drängen nachgeben. Bei einer allzuschroffen Stellungnahme der Theologen würde eine ganze Kulturschicht, die des Zauberglaubens, die noch heute im Islam mächtig ist, als außerhalb der Religion des Propheten stehend gebrandmarkt sein, — eine religionspolitische Unmöglichkeit. Daher nehmen versöhnliche Theologen den harmonisierenden Standpunkt ein, indem sie die Astrologie wie den Zauber für erlaubt erklären, wenn sie im Namen Gottes ausgeübt wird und wenn ihre Kräfte nach dem Beispiele der Philosophen als unter der Allmacht Gottes stehend betrachtet werden.

Dieser Vorgang ist ein Beispiel für die alle Kulturen beherrschenden Gesetze der Ueberlagerung der Schichten, der Annäherung der Linien und des Ausgleiches der klaffenden Spaltungen. Das Leben in einer Kultur beruht in den Gestaltungen und Bewegungen, die durch diese Gesetze, die psychologischer Art sind, hervorgerufen werden.

§ 6. Andere Eigenarten der islamischen Theologie

Bei einer solchen nicht durchgebildeten und ungeklärten Metaphysik mußten die Weltgesetze und Grundbestimmungen des Wirklichen, die man aufstellte, halb phantastisch, halb spekulativ werden. Sie zeigen uns latente oder halb erwachende Begriffe, die den abstrakten Inhalt mehr ahnen als klar erkennen lassen. Die Bilder, die Gottes Weltleitung in dieser Weise darstellen, sind auf anschaulichen Vorstellungen aufgebaut, die aus dem Volksleben stammen und bereits im alten Oriente zu einer Weltanschauung gestaltet wurden. Die aufsteigende und absteigende Bewegung der Gestirne und Sphären, Sein und Wirken in den Naturreichen, Leben und Weben von Pflanzen und Tieren ist ein Gottesdienst und ein Lob des Allerhöchsten, in das die Engel einstimmen, indem

sie um die himmlische Kaʿba den heiligen Umlauf machen (als Planetenengel auf dem Zodiakus um den Nordpol, den ursprünglichen Sitz Gottes — Anschluß des Islam an das vorislamische, astrale Weltbild), und in das die Menschen einstimmen, indem sie die islamischen Kultvorschriften der Pilgerfahrt usw. befolgen. Es ist deutlich erfaßbar, wie aus dieser Grundvorstellung das einzelne und gemeinschaftliche Menschenleben, ferner Kunst und Wissenschaft bestimmt werden. Es liegt eine gewisse Feierlichkeit, Würde und Größe im Auftreten und Leben des Orientalen; denn die Welt ist ein Wirken Gottes und eine Offenbarung des ersten Seins. Das kleinste Ding hat dadurch eine innige Beziehung zum Unendlichen und Ewigen, die es gleichsam heraushebt aus der würdelosen Nichtigkeit seines Einzeldaseins.

Wenn wir die Stellung verstehen wollen, die dem Koran im Denken des Orientes und in den verschiedenen Richtungen der Schulen zukommt, so müssen wir zunächst bedenken, daß eine Religion nicht ohne ein Buch denkbar ist. Gott schreibt die Geschicke der Welt in das himmlische Buch, auf die „wohlbewahrte Tafel", in „das Schicksalsbuch", und wie die Weltleitung nicht ohne Buch denkbar ist, so ist auch die Menschenleitung ohne ein solches nicht möglich. Die Gründer von Religionen wie ibn Tumert, Bâb und Behâ waren daher vor allem darauf bedacht, ein Buch zu schreiben, das Das Buch, Die Bibel ihrer Religion werden sollte, und Behâ nannte seine Bücher sogar „Tafeln", um das Motiv der Tafel zu übernehmen, auf die Gott die Geschicke schreibt.

An dem heiligen Buche darf also in keiner Weise gerüttelt werden, da auf ihm als dem Fundamente der ganze Bau der Religion ruht. Es ist der eigentliche und weltanschaulich allein berechtigte Träger der göttlichen Willensäußerung. Daß bei solchen weltanschaulichen Voraussetzungen die breitesten Kreise der Gläubigen an dem strengen Wortlaute des „Buches" festhalten, ist nicht anders möglich.

Die Stellung zum Korantexte ist daher ein Unterscheidungszeichen zwischen konservativen und liberalen Theologen. Es gibt im Koran kraß anthropomorphe Wendungen, die von Hand und Auge Gottes sprechen. Die konservative Richtung hat sich bis auf Baqillânî (1012 †) geweigert, diese Texte umzudeuten. Dieser bezeichnet „die Umdeuter des Koran als Ungläubige" — *ikfâru'l-mutaʿawwilîn*[173]. Dieser Zustand dauert bis auf Râzî (1209 †), der, fußend auf seiner tieferen philosophischen

Bildung, die Bedenken gegen die Berechtigung der „Umdeutung" endgültig beseitigt. Die Liberalen waren ihnen darin schon mehrere Jahrhunderte vorausgegangen. Ihr Prinzip war es von Anfang an, daß man berechtigt sei, die dem Wortlaute nach unannehmbaren Korantexte „nach den Aussagen des natürlichen Verstandes umzudeuten", wenn dadurch auch scheinbar ein unvollkommenes Geschöpf zum Richter über das geoffenbarte Wort gesetzt würde.

Man ist manchmal überrascht, daß der Islam eine starke pantheistische Richtung geduldet und daß diese selbst sich als gut islamisch empfunden hat. Der tiefere Grund dieser Tatsache liegt in einer Form der Weltbetrachtung, die in den größten wie kleinsten Vorgängen und Dingen das Wirken Gottes sieht, seine Ordnung und Allweisheit. Gott ist „nicht ferne" von jedem Muslim. In jedem wirkt und waltet er. Von diesem Allwirken Gottes in der Welt bis zum kleinsten Atom hinab ist der Schritt zum Eins-Sein von Gott und Welt freilich noch ein gewaltiger, der über einen Abgrund führt — in der begrifflichen Formulierung; aber in der Stimmung, die beiden Bildern als Unterlage dient, besteht eine innige Verwandtschaft. Das islamische Gefühl, in Gott zu leben (*ḥuḍûr*), allzeit umgeben von seiner Liebe und Barmherzigkeit, fließt hinüber zu dem mystischen Gefühle, mit Gott eins zu sein (*tauḥîd*), sich in Gott aufzulösen, sich mit göttlichen Eigenschaften zu umkleiden (*taḫalluq*) und in Gott zu versinken (*fanâ*). In dieser Stimmungsverwandtschaft, die auf dem tiefsten Erleben des Weltmysteriums beruht, liegen die Wurzeln der islamischen Toleranz gegen die pantheisierende Mystik der Schwärmer, besonders wenn diese die Formeln und Formen des Koran und der Gemeinde unangetastet ließen.

Jedes Volk legt in seine heiligen Texte die höchsten Ideale hinein, die es besitzt. Der Wortlaut des Textes mag dabei noch so nüchtern sein. Für die Durchgeistigung, Steigerung und Sublimierung desselben bildet dies kein Hemmnis. Jede Periode des Islam und jede seiner Richtungen hat daher in den Koran die Ideale der Zeit, Rasse, sozialen Gruppe und Individuen hineingedeutet, so daß die Korankommentare die deutlichsten Spiegelungen des Geisteslebens der Epoche sind. Diese kennzeichnen sich durch ein Streben nach höchster Harmonie des Alls, das eine aufsteigende Stufenleiter von Vollkommenheiten bildet — die langen Reihen der Geschöpfe von den Teufeln bis zu Gott schweben dem Betrachtenden

vor. Diese Harmonie ist keine ruhende, sondern wird durch eine Bewegung belebt. Die Gedanken des Aufstieges nach einem Abstiege (der Sonnenlaufbahn entnommen, daher die allgemein orientalische Lehre vom Abstiege und Aufstiege der Seele; vgl. Gnosis und Plotin) und des Kreislaufes, der Himmelsleiter der Vollkommenheitsstufen, auf der Muhammed beständig in alle Ewigkeit zu immer höheren Würden aufsteigt, und der das All belebenden Gnade und Kraft Gottes verleihen dem Bilde Farbe und der Weltharmonie Rhythmus und Schwung. Alle diese Intuitionen und Visionen treten nicht etwa als individuelle oder völkische Gedanken auf, sondern, da sie dem Koran entnommen werden, als Offenbarungen der Urweisheit, des Allweisen, der sie von Ewigkeit in dem Weltplan vorgesehen und in der Fülle der Zeiten durch Muhammed geoffenbart hat. Diese Autorität soll die Kraft haben — so lautet ihre Aufgabe —, die sittlichen Bemühungen zu stärken und ihnen zur Stütze zu dienen. Daß die Philosophie, die in diese weihevolle Atmosphäre und in die Schauer vor dem Erhabenen hineingestellt ist, eine Apologie des Islam werden muß, liegt auf der Hand.

Eine Religion ist durch die Bewertungen in hohem Maße bestimmt, die sie an der Wirklichkeit vollzieht; denn aus diesen Bewertungen werden die Ideale und Kräfte sichtbar, in und von denen jene Religion lebt. Der Islam bewertet das Diesseits als etwas Geringwertiges im Vergleiche mit dem Jenseits. So urteilte der erste Islam, der das Weltende in kurzem erwartete, und so urteilt der spätere Islam, der unter stärkere christliche Einflüsse kam und die Grundgedanken seines Wesens (Hinwendung des Geistes auf Gott und das Jenseits und Mäßigung des Triebes zur Sinnlichkeit und Welt) deutlicher herausbildete, wenn auch eine derbe Sinnenfreude sogar in Aussprüchen des Propheten und im weltlichen Treiben der Machthaber und Reichen gelegentlich zum Durchbruch kommt. Die hohe Schätzung der Askese im islamischen Mönchtum ist die Verstärkung jener Linie, die als Jenseitsrichtung das Wesen des Islam mitbestimmt. Spannungen, die zum Zerreißen des Zusammenhanges führen, und Gegensätze entstehen dadurch im Islam nicht, sondern nur verschieden starke Betonungen desselben Grundzuges. Ebensowenig besteht eine extreme Polarität zwischen Gesinnung und äußerer Form, Innerem und Aeußerem. Alle diese Gegen-

strömungen streben zum Ausgleich. Die Theologie versöhnt sich mit der Mystik, die Ethik (Gazâlî) mäßigt den formalistischen Gesetzesislam. Aus der demokratischen Stimmung des Arabertums wird jede Schule als berechtigt anerkannt. In dieser geistigen Umwelt bewegt die Philosophie in ihrer Bewertung der Welt sich in denselben Bahnen wie der Islam und sie muß nach psychologischem Gesetze bestrebt sein, die Teilkräfte der Gesamtkultur, ihre Gegensätzlichkeiten ausgleichend, zu einer Kultursynthese zusammenzufassen. Ihr Ideal der enzyklopädischen Bildung und des Vollmenschentums löst diese in apologetischen Formen erscheinende Aufgabe der Herstellung der Kultureinheit.

Von grundlegender Bedeutung, um die Konvergenz der großen Kulturlinien festzustellen, ist es, das Hin- und Herüberwechseln von den einzelnen Schulen zueinander festzustellen. Durch solche Fälle werden Uebergänge zwischen den verschiedenen Gruppen geschaffen und die Schroffheit der Stellungen gemildert. Freilich bleibt der innere Konflikt und die Zerrissenheit der Kultur äußerlich bestehen; aber die angedeuteten Verbindungsbahnen deuten doch auf eine tiefere Einheit hin. Die Ueberzeugungen können ja von der einen Gruppe zur andern hinüberwechseln. Die Beweise der einen können auch aus der andern Gruppe denkende und vorurteilsfreie Köpfe gewinnen.

Solcher Beispiele gibt es recht viele, zumal ja um 1150 die ascharitische Schule in markanten ihrer Träger liberale Ideen, z. B. die allegorische Umdeutung von Korantexten, die anthropomorphen Inhalt haben, annimmt, — sehr zum Abscheu der Ultrakonservativen. Der liberaldenkende Râzî (1210 †), die Säule der Konservativen, soll von Karramiten vergiftet worden sein. Diese hielten an der anthropomorphen Gottesvorstellung auf Grund deutlicher Korantexte fest. Jeder liberalisierende Konservative war ihnen ein Greuel und sein Leben wie das eines Apostaten verfehmt[174].

Ašarî bildete seinerzeit schon eine Mittellinie, die sich in der späteren Ascharitenschule noch mehr nach links bewegte. Baqillânî und ibn Fûrak[175] — trotz seines Widerrufes vor Maḥmûd starb er ebenfalls durch Gift auf Anstiften seiner konservativen Gegner — sogar Ǧuwainî nahmen einzelne freiere Ansichten an. Abû'l-Wafâ (1119 †) kam von den Hanbaliten, den Ultrakonservativen, zu den Liberalen und stellte

sogar eine Berührung mit den liberalen Mystikern her — ein besonders fesselnder und widerspruchsvoller Fall —, indem er über den pantheisierenden Ḥallâǧ (922 †) den Segensspruch aussprach: „möge Gott ihm barmherzig sein". Er weigerte sich also, diesen Mystiker als einen Ketzer anzusehen. Ferner erkannte er die Berechtigung der allegorischen Umdeutung der anthropomorphisierenden Koranstellen an und huldigte dem Nominalismus der Bagdader Schule der Liberalen in seiner Lehre: „Die Finsternis ist kein selbständiges (positives) Seinsprinzip und kein Kontrarium des Lichtes. Sie ist seine Negation, sein Kontradiktorium." Die Thesis der Diversität der Dinge ist damit zugegeben[176].

2. ABSCHNITT: DIE ETHIKER

Die Theologie bildet den Uebergang von der Philosophie zur Ethik. Die Philosophie ist im Grunde eine rein abstrakte, moralfreie Weltbetrachtung und die Religion eine moralerfüllte, aber an sich philosophiefreie. Die Theologie will beides vereinigen. In der Ethik zeigt sich das Wesen des Islam am reinsten, so daß man empfindet, wie die spekulative Theologie eigentlich eine Fremdbildung innerhalb des islamischen Kulturkörpers ist. Der Geist des Islam ist die ethisch-praktische Hinwendung zu Gott, die vertrauensvolle Hingabe an ihn, die den uralten Fatalismus ablöst (oder ablösen sollte), und die Erfüllung bestimmter Vorschriften, die, mit göttlicher Autorität ausgestattet, das Leben ordnen und auf Gott hinlenken sollen. Das beigegebene naiv-weltanschauliche Bildwerk ist eine Kulissenaufstellung, die jenen ethischen Grundgehalt äußerlich umgibt. Ethiker und Juristen sind als die Pfleger des original-islamischen Gedankens anzusehen, d. h. des aus seiner ältesten, vorkulturlichen Periode stammenden, vor dem Eintauchen des Islam in die hellenistisch-persisch-indischen Kulturkreise, und diese Grundeinstellung ist durch alle Jahrhunderte hindurch geblieben. Sie war der Prüfstein, der entschied, ob eine fremdkulturliche Auffassung aufgenommen werden konnte. Die indischen Kulturgedanken des unpersönlichen Seins mußten erst zu einer Grundlage des moralischen Lebens, d. h. zum Begriffe des persönlichen (die Welt nach seinen Plänen leitenden, Gesetze aufstellenden Gottes umgestaltet werden, — die griechischen Lehren von der natur-

notwendig wirkenden ersten Ursache waren zuerst mit ethischem Gehalte zu erfüllen, mit Willen und moralischen Idealen auszustatten: erst dann konnte die Religion des Propheten sie als wesensübereinstimmend empfinden. Die persischen Auffassungen mit ihrem Grundprinzip der Gerechtigkeit waren daher dem Islam näherstehend.

Gazâlî ist als Ethiker kein Verfechter von Neuerungen, sondern ein Gestalter originalsten islamischen Erlebens, und es ist also auf dem Boden der e t h i s c h e n Einstellung zur Welt, daß sich der Ausgleich der großen Kulturen Asiens und Europas auf dem Gebiete des vorderen Orientes in den Epochen des Islam vollzieht. Bis nach Spanien, wo Averroes seinem Gotte (er ist *actus purus* und das *per se* in allen Kategorien) die Freiheit des Handelns vindiziert, ist das Ethische das Losungswort aller Weltanschauungsformung und sogar der pantheistisch gedachte Gott der Mystiker wird sittlich handelnd und ordnend eingeführt.

Das Ethische liegt im orientalischen Menschen tief verankert, sowohl im semitischen, wie die semitischen Religionen zeigen, als auch im persischen, was die reichentfaltete ethische Literatur der Perser beweist[177] und die altpersische Religion. Auch der indische Mensch wendet seine Gedanken diesem Gebiete, wenn auch in einer durch die Askese bedingten Form und weltflüchtig, in intensiver Weise zu.

Diese Richtung ist im Orient so beherrschend, daß man die Religionsbildungen als I d e o l o g i e n auffassen kann, die zur S t ü t z u n g d e r E t h i k aufgestellt wurden, und daß gegenüber dem rein Theoretisch-Weltanschaulichen das Praktisch-Weltanschauliche in den Vordergrund tritt. Charakterbildung, Familienleben und öffentliches Leben — also die griechische Einteilung: Individualethik, Oekonomik und Politik, d. h. Stadtleben, waren die großen Gebiete. Die „Charaktereigenschaften" — *aḫlâq* — zu bestimmen und die Aufgabe ihrer Ausbildung und Veredelung — *tahḏîb* = „Ausfeilung" — zu umschreiben, war die große Bemühung dieser an Aristoteles orientierten Viertugendethik.

Eine starke Komponente leitet sich auch vom Awesta her[178]. „Die Haupterscheinungsformen des ethischen Grundprinzips sind beim Mazdakismus Wahrheit, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit, Demut, Treue, Fleiß, Wohltätigkeit." Der Sinn für Ordnung ist lebhaft. Die Tugendübung geschieht in der persischen Dreiheit: Gesinnung, Rede und Tat. Die semitische Grund-

tugend der Gottergebenheit und Geduld tritt als ungriechisches Element zu dem griechischen Gedanken der Lebensharmonie hinzu. So wächst diese Ethik zu der vielseitigen Synthese einer hochgestimmten Gesinnungsmoral aus.

Bei den Manichäern ist das Tugendsystem aus zweimal fünf Tugenden (vgl. die Heiligkeit der Fünfzahl bei den Drusen) gebildet: I. Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht und II. Liebe, Glaube, Treue, Edelmut, Weisheit, die an die altpersischen Tugenden gemahnen.

Die Ethik des Orientes ist auf ein jenseitiges Ziel gerichtet, und nach diesem Ziele und der Art seiner Erreichung müssen sich daher die Typen der Ethik ergeben. Ist das letzte Ziel das Versinken in die Urwesenheit, so haben wir die mystische Ethik der Weltentsagung und Mayalehre. Ist das Ziel der in den Höhen des Himmels thronende Lichtgott, so ist die Ethik ein Aufstieg zu diesem und eine „Rückkehr" zu ihm. Der Weg zum Ziele führt durch die sublunarische Welt, in der die Mächte des Guten und des Bösen, die Engel und die Teufel um die Menschenseele streiten. Das Ziel ist zudem ein rein geistiges, und daher wird es vielfach als Entkörperlichung und Abstreifung des Weltlichen formuliert.

Der Grundbegriff der Moral ist allgemein der eines unter beständigen Gefahren mühsam zu Gott aufsteigenden Weges. Der Gedanke der „goldenen Mittelstraße", die durch die Gefahren nach rechts und links hindurchführt, ist daher dem ethischen Denken des Orientes wahlverwandt. Dieses Bild wird nun in den Rahmen der koranischen Offenbarung gestellt. Es ist für diesen Kulturkreis eine unbezweifelbare Voraussetzung, daß Gott im Koran den Menschen den Weg zum ewigen Heile gewiesen hat. Für alle philosophischen Köpfe handelt es sich also darum, den tieferen Sinn dieser Offenbarungen zu erfassen, wenn der äußere wegen seiner krassen Bildhaftigkeit nicht der eigentliche Sinn sein kann. Nur unphilosophische Köpfe können an dieser Offenbarung als Voraussetzung der sittlichen Zielrichtung des Menschenlebens zweifeln. Dies betonen z. B. auch die Getreuen von Baṣra, die man oft als Freidenker hingestellt hat, ebenso die eigentlichen Philosophen.

Daraus ergibt sich, daß der ethische Teil des Religions- und Lebenssystemes recht eigentlich sein Wesen ausmacht. Erst wenn man die islamische Welt nach dem seelisch-geistigen Gehalte ihres sittlichen Strebens gewürdigt hat, ist man von

der Außenseite zur Innenseite vorgedrungen. Das Urerlebnis des Orientes ist hier zu suchen.

Die Tugendlehre bildet schon einen Lieblingsgedanken der zoroastrischen Religion (Gerechtigkeit, Tapferkeit usw.) und wird von den Persern in der islamischen Periode eifrigst weitergepflegt. Die griechischen Einflüsse werden nun deutlich. Die Vierzahl der Kardinaltugenden ist vorgriechisch. In Kalîla wa Dimna läßt Fârisî (ʿAlî ibnaʾš-Šâh) Bidpai dem König Dabšalîm als die Kardinaltugenden aufzählen: Weisheit, Selbstbeherrschung, Verständigkeit und Gerechtigkeit. An die dritte Stelle würde das griechische Denken die Tapferkeit gesetzt haben. Hermes Trismegistos[179] nennt: Gerechtigkeit, Weisheit, Freigebigkeit und Barmherzigkeit. Die letzten beiden fallen im griechischen Denken in den Kreis der Gerechtigkeit und stehen hier an der Statt von Selbstbeherrschung und Tapferkeit.

Die überzeugende Logik des Platonischen Systems ergibt sich aus seiner psychologischen Grundlage der Seelenkräfte: der Verstand wird veredelt (*iṣlâḥ* = geordnet, geformt; *tahḏîb* = ausgefeilt) durch die Weisheit, die Begierde durch die Selbstbeherrschung, der Zorn durch die Tapferkeit, Wille wie äußeres Handeln durch die Gerechtigkeit. Avicenna faßt[180] letztere als die Krönung und Ueberwölbung der drei anderen: „Die Summe aller aber ist die Gerechtigkeit.“ Auch auf den konservativen Islam hat dieser geniale Gedanke der großen Neuplatonikers gewirkt. Šaradanî[181] führt in seiner Predigt über die Charaktereigenschaften seine aufgezählten 60 Laster auf die sieben Hauptsünden und seine 78 Tugenden auf die vier Platonischen Kardinaltugenden zurück, indem er das spezifisch Avicennasche System mit den Worten seines Vorbildes selbst — *ʿadâla* statt *ʿadal* = Gerechtigkeit — hervortreten läßt: „Wisse, daß die Wurzeln der guten Charaktereigenschaften vier sind, von denen drei einzeln für sich zu nehmen sind: Weisheit, Tapferkeit und Selbstbeherrschung, während eine aus der Summe dieser drei gebildet wird, und diese ist die Gerechtigkeit.“ Die Weisheit findet man oft als die Krönung aller Tugenden gepriesen. Ǧauzîja[182] zählt Selbstbeherrschung, Mut, Gerechtigkeit und Freigebigkeit auf.

Wenn die Tugenden die Veredlungen von Seelenkräften sind, diese sich in der Richtung auf ein klar umschriebenes Gebiet von Gegenständen betätigen und dabei das richtige Maß einhalten oder dies nach dem Zuviel oder Zuwenig ver-

lassen können, so ist es überzeugend, die wahre Tugend in der Befolgung der goldenen Mittelstraße zu suchen. Dieser Aristotelische Gedanke, aus der Selbstbeherrschung abstrahiert und mit dem der Wage der Gerechtigkeit verwandt, ließ sich in den orientalischen Begriff der Ethik als eines Weges zum letzten Glücke so gut und logisch einordnen, daß er als ihr organischer Teil empfunden wurde. „Noch vor Beginn des wissenschaftlichen Einflusses der Aristotelischen Schriften hatte er im Islam als ethische Grundanschauung Platz gegriffen“[183]. Ibn Miskaweihî führt diesen Gedanken bekanntlich ganz schematisch durch, ebenso Iṣfâhânî (Râgib), mit genialer Beherrschung verwendet ihn Avicenna. Der Gedanke selbst schien nicht erörterungsbedürftig. Er bedeutete eine Selbstverständlichkeit.

Ibn Miskaweihî[184] führt uns auf diese Weise zum Verständnis der Avicennaschen Lehre von der Gerechtigkeit. Diese ist eine Harmonie (nach dem arabischen Terminus: *ʿadl* = *ʿadâla*). Wenn im Innern des Menschen Harmonie vorhanden ist, tritt sie auch in seinen äußeren Werken in die Erscheinung, d. h. dann ist er gerecht. Die innere Harmonie ist nun aber gegeben, wenn die Verstandeskraft über Zorn und Begierde herrscht. Dann besitzen auch diese drei Kräfte die ihnen zukommenden Tugenden. Deren Wesensentfaltung ist untrennbar von der genannten Unterordnung der Tugend der zornmütigen und begehrlichen Kraft unter die der Verstandeskraft, und diese systematische Ordnung, die „Summe jener drei“ ist die Gerechtigkeit. Wenn im Staate ebenso die Philosophen — d. h. die Verstandeskräfte — herrschen über die Erwerbsstände (die Begierde) und die Soldaten (den Zorn), dann ist durch diese „Summe“ die staatliche Gerechtigkeit gegeben.

1. KAPITEL: ETHISCHE TYPEN IM ALLGEMEINEN

Die voluntaristische Richtung der Weltanschauungsbildungen, die Ethik, gestaltet das Weltbild im Hinblick auf Ideale des Handelns, sucht zuerst dieses zur Vollendung zu bringen und in das Weltganze wie in ein zu diesem Ende zurechtgezimmertes Haus hineinzustellen. Die rein theoretische Weltbetrachtung faßt umgekehrt in erster Linie die außermenschliche Welt ins Auge und in zweiter die innermenschliche. Beide gehören zur Philosophie im weiteren Sinne und daher hat auch die Ethik in der Geschichte der Philosophie ihre Stelle. Der Islam

verleugnet das Wesen der Religion in keiner Weise. Die Religion bedeutet aber die Hinwendung unserer geistigen Kräfte auf eine Idealwelt, auf das Geistige, das als das Reich der Himmel bezeichnet wird. Damit ist zugleich eine gewisse Abkehr vom Sinnlichen, Materiellen, Diesseitigen als Wesensbestandteil der Religion gegeben. Weltlichkeit und Frömmigkeit stehen sich entgegen. Aus diesen Grundlinien entwickelte sich die islamische Askese, und für den Islam ist eine „Religion", die das Prinzip der Askese abweist und den Kultus der Sinnlichkeit verkündet, keine Religion. — Die Beziehungen zum Nächsten regelt der Gedanke der Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Die Muslime fühlen sich untereinander als Brüder und zwar so sehr, daß dadurch die starken Rassengegensätze gemildert und oft sogar ausgelöscht werden. Der Islam hat es lange verhindert, daß die islamisierten Rassen sich als Nationalitäten empfanden und in Gegensatz traten. Die islamische Welt empfindet sich als eine große Zusammengehörigkeit.

Das Weltbild der Ethiker ist im allgemeinen das islamische. Es betont nur noch mehr die voluntaristischen Züge. Dabei tritt auch das Gefühlsmäßige und Schwärmerische der Mystik zurück, so daß nur das kalte, herzlose Gesetz, die strenge Pflicht bleibt. Die ethischen Weltbilder sind daher ohne spekulativen Schwung, ohne Gefühlsstimmung, aber getragen von tiefstem Ernste und energischem Willen. Das aus solcher Einstellung hervorgehende Weltbild läßt die Geschicke der Welt durch einen Gott leiten, der fast willkürlich handelt und vorherbestimmt. Das menschliche Individuum ist in diesem Rahmen ein untergeordnetes Ding. Seine Freiheit kann wenigstens gegenüber dem Weltwillen, d. h. Gott, nicht bestehen (gemäßigte Prädestination) oder ist überhaupt nicht denkbar (extreme Prädestination). Da die Moralisten jedoch ihr Hauptaugenmerk auf den Einzelmenschen und seine Handlungen richten, betonen sie gerne seine relative Freiheit und lassen nur eine gemäßigte Vorherbestimmung zu. Der persönliche Wert der Handlung und damit der Grund und Boden aller Moral würde durch eine extreme fortgenommen. Die Grundtendenz der Betonung des Willens führt also hier zur Idee der Freiheit, während sie kosmologisch entwickelt zur Leugnung der menschlichen Freiheit führen müßte.

Die Frage, ob die zahlreichen islamischen Rassen besondere Begabungen aufweisen und ob eigene Kulturfunktionen mit den Sprachen und Landschaften verknüpft sind, läßt sich

weder abweisen noch klar beantworten. Die Träger der höheren Geisteskultur waren meist Perser. Dennoch liegen die bedeutendsten metaphysischen Leistungen nicht in persischer, sondern in arabischer Sprache vor. Die unter dem Hellenismus stehenden Landschaften scheinen der eigentliche Herd der philosophischen Kultur geblieben zu sein, und wenn Perser in diesen Kulturkreis traten und sich arabisierten, waren sie zu Höchstleistungen am meisten geeignet. Dem Perser ist aus seiner Kulturtradition die E t h i k am meisten verwandt und diese ist ihm mit der Politik aufs engste verbunden. Staatsweisheit und Fürstenspiegel geben die Ueberlieferung wieder, die aus dem fest und sicher gefügten altpersischen Reiche mit seinen patriarchalisch-despotischen Traditionen fließt. Aus dieser Linie ergibt sich die sozialpolitische Auffassung der Ethik, die unter der „in alle Ewigkeit dauernden Weisheit" (*ǧâwîdân ḫirad*, Uebersetzung Miskaweihîs durch Arraǧânî unter Kaiser Ǧahângîr um 1620) die Weisheit der Könige und Untertanen versteht, Fürstenethik, Menschenleitung, Politik. Dem Miskaweihî diente als Grundlage seiner Ethik der sagenumwobene *kanunu'l-ḥikmet u dastur* „Weisheitslehrbuch und praktische Betätigung", das sich als die letztwillige Verfügung des altiranischen Königs Hûšang an seinen Sohn gibt. In dem „Siegesbuch" (*ẓafar-name*) sind die Gespräche wiedergegeben, die der Wezir Buzurgmihr mit seinem Šah Nûširwân über Fragen der Lebensweisheit und Politik hielt und die Avicenna vom Pehlewi ins Neupersische übersetzt haben soll auf Wunsch des Samanidenfürsten Nûḥ II. Die indische Weisheit übertrug unter Ḫusrau Nûširwân der Arzt Barzôje ins Pehlewi und sie bildet heute als das Fabelbuch Kalîla wa Dimna das bekannteste didaktische Unterhaltungsbuch des Orients[185].

Der Versuch, die allgemeinsten Umrißlinien der islamischen Ethik zu ziehen, könnte sich vielleicht an folgende Grundgedanken halten. Fragt man sich nach dem Zentralpunkt des ethischen Denkens im Islam, so muß man ihn in der G e r e c h t i g k e i t sehen. Diese wird nun aber transzendent gestützt und begründet, so daß eine Erlösungsethik entsteht. Die Seele geht von Gott aus, besteht seit Beginn der Schöpfung in einem vorweltlichen Dasein (Präexistenz), steigt hernieder zur Erde, wo Finsternis und Böses herrscht, und strebt nun wieder, hinaufzusteigen in ihre eigentliche Heimat, das Himmelreich.

Die Welterkenntnisse, die die Ethik umrahmen, werden als unzweifelhaft sichere Erkenntnisse hingestellt und zu ihrer Fundierung die Offenbarung berufen. Es liegt eine Weltanschauungsethik vor, die das Handeln aus der Weltlehre begründet und den Skeptizismus abweist. Ein kategorischer Imperativ, der nicht von dieser Grundlage getragen wäre und eine latente Skepsis in sich schlösse, wäre unislamisch. Diesem skeptisch-ethischen Typus eines Sokrates nähert sich Ġazâlî, aber nur in sehr bescheidenem Maße, ohne daß er diese seine Stellung klar formulieren dürfte. Dadurch würde er aus der islamischen Ueberlieferung heraustreten.

Die islamische Ethik ist vor allem eine Gesinnungsethik, wie die Lehre von der Absicht zeigt, greift daher an das Persönlichste des Menschen, obwohl sie zugleich sehr sozial gerichtet ist, entsprechend dem ausgesprochenen sozialen Typus des Orientalen, will das ganze Leben erfassen, alle seine Gebiete in sich begreifen, ist ideal gerichtet, d. h. will die höchste Vollkommenheit erreichen (die göttlichen Eigenschaften im Menschen zur zweiten Natur machen = *tahalluq*) und die Person des Menschen allseitig entwickeln (Ausschließung jeder Einseitigkeit, Ideal der Vollpersönlichkeit), alle Naturanlagen (*ahlâq*) „ausfeilen", „reinigen", den „Aufstieg zum Lichtreiche" bewirkend.

Daraus entwickelt sich ein gewisser weltflüchtiger Zug. Wenn die Ideologie besagt, daß Welt und Weltlichkeit dem Reiche der Finsternis verwandt sind, und wenn zugleich die „Kultur" in unserm Sinne mitten in der Weltlichkeit wurzelt und wächst, dann muß sich eine gewisse Kulturabgewandtheit ergeben, die die Diesseitigkeit abweist und die Zentralwerte im Jenseits sucht.

Die Zeit des Propheten selbst war darin ganz anders, da das Beduinenleben keine Weltflucht kennt. Das Mönchsideal wird abgewiesen: „Es gibt kein Mönchtum im Islam", lautet ein bekannter Prophetenspruch. Und dennoch sind auch schon im ältesten Islam Züge vorhanden, die den Wert der irdischen Güter als einen geringen erscheinen lassen. Das Weltende wurde als nahe bevorstehend betrachtet und die Hinwendung zu Gott (= *islâm*) als der höchste Lebenswert angesprochen.

Daß die islamische Ethik eine überindividualistische ist und die großen sozialen Ziele nicht übersieht, geht aus der Schärfe hervor, mit der sie gegen jeden Egoismus auftritt. Alle Selbst-

sucht „verdirbt" die Güte der reinen Absicht und macht dadurch die Handlung ethisch unwertig, ja sogar böse! Sodann fällt in die Wagschale, daß der Islam den höchsten Märtyrersinn und Heroismus gezeitigt hat. Eine Ethik dieser Art verdient es, objektiv gewürdigt zu werden[186].

Besonders anziehend wäre es, auszuführen, wie jeder Rassentypus der so grundverschiedenen orientalischen Kulturen seine Ethik — nicht nur seine Weltanschauung — bestimmt hat: wie der motorische Typus des Arabers zunächst eine voluntaristisch-aktivistische Norm aufstellt, wie diese in die hellenistischen Kulturkreise des vorderen Orientes überpflanzt und dort hellenistisch-christlich umgebildet wird, sodann in den Raum des persischen Sammelbeckens von Kulturen gelangt, dem anschaulich hochbegabten, visuellen Menschentypus des Persers entsprechend die mannigfachsten Bildungen durchmacht und schließlich, von der mongolisch-türkischen Erobererrasse aufgenommen, neue Wandlungen erleidet, bis sie seit 1800 in den Strom des europäisch beeinflußten orientalischen Kulturlebens einmündet, — soviele Worte, soviele Aufgaben für die Zukunft, zu deren Lösung nur einige wenige materielle Vorarbeiten geleistet werden konnten. Es fehlten die richtig erkannten Fragestellungen, die man an das gewaltig aufgehäufte Rohmaterial heranzubringen hat.

A. Soziale Ethik

Die kollektiv-soziale Auffassung und Seite der Ethik wird oft in juristischen Werken entwickelt, z. B. bei den Fragen der Steuern, des heiligen Krieges oder der „Grundlagen der Herrschaft" (*al-aḥkâma's-sulṭânîja*)[187]. Den „Idealstaat" behandelt schon Fârâbî und zwar in ähnlich abstrakter Weise wie Dante und Thomas von Aquin. Das Problem wurde als ein wichtiges und lebendiges empfunden und hat auch in den Ideen seine Spuren hinterlassen, die man in Tausendundeine Nacht über das Ideal des Kalifen und Fürsten findet.

Sein Wesen wird durch den Stellvertretergedanken ausgesprochen: die Fürsten sind die Stellvertreter Muhammeds und Gottes. Die türkischen und mongolischen Eroberer nehmen diese theistische und optimistische Weltanschauung an, die die Welt als einen Kosmos sieht, dessen Ordnung im Namen des höchsten Wesens je nach den Perioden erhalten, gefestigt oder wiederhergestellt werden muß. Timur sagt selbst in

seiner Lebensbeschreibung: „Die Wage der Gerechtigkeit habe ich in meine Hand genommen und nie den Anteil einer Person geschmälert oder vermindert. Den Befehlen Gottes habe ich gehorcht.“ Ebenso wie Čingiz Ḫân und Hulagu betrachtete er sich als „den Schatten Gottes auf Erden“, „den Richter und Verwalter der Welt im Auftrage Allâhs“. Der in diesen Formeln ausgesprochene und tief empfundene religiöse Gedanke ist dem ganzen Oriente wurzelhaft und lebensnotwendig und in seinem Sinne ist die gesamte Kultur des Orientes durchtränkt[188] von Philosophie, indem sie alles Sein und Menschenleben auf eine letzte Einheit zurückführen will.

B. Individuelle Ethik

Die individuelle Ethik entwickelt sich einesteils aus den Volkstraditionen, andernteils aus gelehrten Einflüssen. Ibn Miskaweihî (1030 †) ist ausgesprochener Aristoteliker, wie überhaupt seine Zeit dem Griechentume besondere Huldigung darbrachte, während ibnu'l Moqaffa' (752 †), der Uebersetzer von Kalîla wa Dimna, in seiner „kleinen und großen Ethik“[189] seine Blicke nach Osten gerichtet hat, dabei aber auch in der persischen Tradition steht. Einen unerschöpflichen Zustrom zu dieser persönlichen Ethik liefert die ungeheure Fülle der Sprichwörter, die sich in jedem der drei Sprachgebiete, dem arabischen, persischen und türkischen zu vielen Tausenden erhalten haben und noch heute im Volke leben (s. die noch keineswegs kulturwissenschaftlich durchforschte *amṯâl*-Literatur). Im Sprichwort betrachtet der Orient freilich zunächst die Außenseite des Lebens in utilitaristischer Weise. Daneben tauchen aber auch Weltbetrachtungen allgemeinster Natur auf und (ganz im Gegensatze zu den Dogmen des Islam) das dunkle, oft sinnlose, die Menschen plan- und vernunftlos durcheinanderwürfelnde, unentrinnbare Schicksal, — Reste primitiven Denkens.

C. Mystische Ethik

§ 1. Die heroische Selbstlosigkeit (*îṯâr*)

Das Wesen der mystischen Ethik ist ein Aufbau auf der gemeinislamischen. Diese bezeichnet das selbstlose Wohltun nach einem Prophetenworte, das Gabriel billigte, als das „tiefste Wesen“, die *ḥaqîqa* des Islam. Dieses Wohltun

schließt alle guten Werke, die gegen Gott und die gegen den Nächsten, in sich.

Darauf baut die orthodoxe Mystik und Ethik, die darin die Grundstimmung des Islam widergibt, auf, indem sie diese Gedanken noch steigert und bis zum H e r o i s c h e n entwickelt. Der ethische Idealist im Islam übt den *îṯâr* aus, d. h. er verfügt mit absoluter Selbstlosigkeit über die ihm zuteil gewordenen irdischen Güter, indem er auf seine eigenen Rechte verzichtet, um sie anderen zukommen zu lassen, — seinen eigenen Besitz bis zum letzten ausgibt, um dem Mitmenschen zu helfen.

Ein Beispiel: Die Mystiker[190] verweigern die Annahme des pflichtmäßigen Almosens. An und für sich hätten sie das Recht, dasselbe anzunehmen; denn sie sind Arme und die Reichen haben die Pflicht, diesen von ihrem Reichtume mitzugeben. Indem nun diese freiwillig Armen die Annahme des Almosens verweigern, „wollen sie den *îṯâr* üben“, d. h. sie wollen diese Werte lieber andern zukommen lassen, die vielleicht „würdiger“ sind als sie selbst. Trotz ihrer eigenen Bedürftigkeit lassen sie das, was ihnen selbst zukommt, lieber andern zuteil werden.

Diese Selbstlosigkeit geht über das Ideal des *iḥsân*, des selbstlosen Wohltuns hinaus. Es erstreckt sich sogar auf geistige Güter[191]. Es ist für den Muslim besonders verdienstlich, in der ersten Reihe der Betenden sein Ritualgebet zu verrichten. Wenn nun ein Gedränge in der Moschee ist, verzichten die Mönche auf dieses Verdienst, treten von der ersten Reihe zurück und lassen andere der besonderen Verdienste des Betens in der ersten Reihe zuteil werden.

Die Laienmönche, *fitjân*, machen einen solchen Heroismus zur Grundregel ihres Lebens. Die Forderung des selbstlosen Wohltuns — *iḥsân* — ist hier ins Heroische gehoben.

§ 2. Die reine Absicht

Die Lehre von der reinen Absicht vervollständigt dieses Bild. Die Leugnung des materiellen Jenseits ist der große Lichtblick in der ethischen Entwicklung. Die Paradiesesgärten mit den herrlichen Himmelsjungfrauen lösen sich in nichts auf. Ihr Dasein wird geleugnet. Die Leugnung „der beiden Wohnungen“ — *nafju’l-dârain* — ist die immer wiederkehrende Formel dieser großzügigen Denkweise, die nur das Geistige als Ziel des Lebens gelten lassen will und als letztes Ziel nur

den Besitz Gottes selbst kennt. „Wer die Armut — d. h. die freiwillige, das Mönchtum[192] — des ewigen Lohnes wegen erstrebt, der stirbt wahrlich als ein armer Wicht.“ Man ist in mystischen Kreisen auf nichts stolzer als auf die Leugnung des materiellen Jenseits, dessen Vorstellung man geradezu als Gefahr für die Veredlung der Sitten betrachtet. Dies ist auch die Stimmung der Gebildeten im heutigen Islam.

Einen tiefen Einblick in die ethische Grundstimmung des Islam gibt uns die Lehre von dem Wettlaufe zum Guten (an Koran 5, 53 und 23, 57 angeschlossen). Wir sollen das Gute nicht nur tun, sondern uns gegenseitig im Ausüben des Guten zuvorkommen. Man wird an Gedanken des NT. erinnert, die auf den Islam leicht durch die hellenistische Kultur einen starken Einfluß gewinnen konnten. Wir sollen unsere sittlichen Ideale nicht nur erfüllen, sondern auch mit „Hingabe unseres Lebensgeistes, bis zur Vernichtung unserer selbst und mit Hingabe unseres Herzensblutes“ erfüllen[193]. Der Heroismus der islamischen Ethik liegt nicht nur in den Gegenständen des Handelns, sondern auch in der intensiven Art und Weise und der Größe der Opfer, mit der sie erstrebt werden sollen.

§ 3. Das Gemeinschaftsleben

Nicht weniger als der „Wettlauf zum Guten“ und die Forderung, „daß jeder dem andern im Guten zuvorzukommen bestrebt sein müsse“ — *istibâq* = *musâbaqa* = Wettlauf, vgl. die Paulinische Aufforderung —, gemahnt an das erste Christentum die Form des mönchischen Gemeinschaftslebens im Islam. Es zeigt uns die ethische Grundstimmung in ihrer Anwendung auf das soziale Leben und dadurch zugleich in ihrer Bedeutung, Ernsthaftigkeit und Kraft.

Raqqî kam nach Tarsos[194] und man sagte ihm: „Dort ist eine Gemeinde deiner Brüder (= Mitmönche). Sie leben zusammen in einem Hause.“ „Ich ging nun zu ihnen hinein und sah siebenzehn Arme (= Mönche). Sie waren ein Herz“ (wörtlich: lebten auf der Basis eines Herzens).

Diese kleinen Gemeinden lebten in einer Form des Kommunismus, ausgehend von dem Gedanken, daß ein ausschließlicher Besitz des einen leicht zu Handlungen gegen die Nächstenliebe führen könnte. „Bezüglich[195] des Besitzes irdischer Güter sagen sie nicht: ‘dies gehört mir und jenes gehört dir’, und in ihrer Rede findet man nicht: ‘ich habe dir zu

Diensten gestanden, während du mir nicht zu Diensten warst'." Ibn Šaiban berichtet: „Wenn jemand sprach von: 'meiner Sandale und meinem Bettelsacke', so schlossen wir mit ihm keine Gemeinschaft." Qalânisî erzählt: „In Baṣra trat ich in eine Gemeinde von Armen (= Mönchen). Sie ehrten mich und priesen mich. Da gebrauchte ich eines Tages den Ausdruck: 'mein Schurz' und damit war ich aus ihren Augen gefallen" (d. h. ihre Achtung vor mir war dahin).

Die Grundlage dieses idyllischen Gemeinschaftslebens ist Liebe — *maḥabba* — und Wohlwollen — *rifq* —, das zur Kameradschaft — *murâfaqa* — führt, und zwischen den Gemeindegliedern muß das vollste Vertrauen herrschen: „Wenn der eine den andern auffordert: ‚komm, geh' mit mir', der andere aber fragt: 'wohin?', so ist dieser kein wahrer Freund." Da „die Verschiedenheit die Wurzel aller Trennung ist" und diese die Nächstenliebe zerstört, so wollte man alle Verschiedenheiten möglichst einebnen.

Das Lebensgesetz dieser Gemeinschaften von islamischen Mönchen scheint die reine christliche Nächstenliebe gewesen zu sein. Ḫarrâz erzählt[196]: „Fünzig Jahre lang lebte ich mit den Mönchen in Lebensgemeinschaft, ohne daß ein Zwiespalt zwischen uns vorkam." Als man ihn fragte: „Wie war denn das möglich?", gab er zur Antwort: „Ich pflegte die Gemeinschaft mit ihnen so, wie mit mir selbst" (wörtlich: auf der Basis des eigenen Ich). — Der enge Kreis der strengen Gerechtigkeit, der den Verkehr der Alltagsmenschen regelt, wird hier zu erweitern gesucht durch eine Form der Nächstenliebe, die jede Selbstsucht verbannt.

Der *îṯâr* bedeutet, daß man seiner eigenen Person den Nächsten vorzieht, dem Nächsten also das Beste zukommen läßt, was man besitzt. Wenn Sarrâǧ von einer Mönchskolonie in Mekka erzählt, daß sie sich bei ihrer äußersten Armut nur dadurch in dem mittellosen Lande halten konnte, daß sie nach dem *îṯâr* lebte, so bedeutet dies, daß jeder den andern von dem, was er zum Unterhalte sich erwerben konnte, das Beste mitgab und ebenso für die andern wie für sich selbst bemüht und besorgt war.

2. KAPITEL: ETHISCHE TYPEN IM EINZELNEN

A. Ibnu'l-Moqaffaʿ

Eine indische Ethik zeigt sich uns in ibnu'l-Moqaffaʾ (752 †), dem Uebersetzer von Kalîla wa Dimna. Nach der Weise des Pançatantra gibt er in Parabeln und kurzen Aussprüchen eine Ethik, die zunächst auf das rein Praktische gerichtet ist, das individuelle und soziale Leben berücksichtigt und als eine sehr nüchtern natürliche, aber schlicht ansprechende bezeichnet werden kann[197].

Wie in dieser Ethik sich Indisches mit Persischem vermengt und zum Islamisch-Semitischen eine leise ablehnende Stellung einnimmt, — wie sich ihre Normenwelt in der islamischen Kultur ausnimmt und sich im einzelnen ausgestaltet, müßte den Gegenstand einer eingehenden Abhandlung bilden. Die noch völlig unbekannten Ethiken eines Mekkî (996 †), Qušairî (1074 †), Ǧuwainî (1085 †), ganz abgesehen von den bekannten Juristen, verdienten als wichtiges Neuland die Beachtung der Forscher.

B. Der Pseudo-Aristotelische Fürstenspiegel

Als einen Typus Aristotelischer Ethik gibt sich der im 10. oder 11. Jahrhundert aus den verschiedensten Quellen zusammengestellte Fürstenspiegel: „Das tiefste Geheimnis" — *sirru'l-asrâr* —, das der Sage nach ibn Bitrîq um 815 übersetzt haben soll. Aristoteles habe ihn für Alexander verfaßt, nachdem er zu schwach geworden war, ihn auf seinen Kriegszügen zu begleiten[198]. Er entstand zu einer Zeit, als die vielen kleinen Fürsten des islamischen Kulturkreises von den an ihrem Hofe weilenden Philosophen ein Kompendium griechischer Weisheit über die Kunst des Regierens verlangten; denn im Griechentume vermutete man die Weisheit, die man zu besitzen wünschte.

Dieser Aristotelische Fürstenspiegel, der auch den Titel trägt: „Die richtige Menschenbehandlung (Politik, *sijâsa*), handelnd über die Ausübung der Herrschaft (Menschenführung, *rijâsa*)" hat den Typus der vielen „Fürstenspiegel" bestimmt, die im Oriente bekannt geworden sind, wohl auch den bekanntesten des Teruši (1126 †) in Alexandrien. Bei der

großen Bedeutung dieser Art Literatur möge die kurze Inhaltsangabe folgen. Sie lautet nach Kapiteln — *maqalat* = Lehren — eingeteilt:

1. Die Arten der Könige.
2. Zustand und äußere Gestalt des Königs und seine Methode, die er in bezug auf sich selbst, seine Verhältnisse und Anordnung zu befolgen hat.
3. Die Gerechtigkeitsform, durch die die Edlen und das Volk vollendet und geleitet werden.
4. Die Wezire, ihre Zahl und die Art ihrer Führerschaft (Führung).
5. Die Siegelbewahrer (Kanzleibeamten) und ihre Stufen.
6. Die Gesandten, ihre Ausrüstung (Arten ihres Auftretens) und Entsendung.
7. Die Minister („Beaufsichtiger der Herde“), Steuerverwalter und ihnen unterstellten Bureaus.
8. Die Offiziere, Berittenen und ihnen untergeordnete Rangstufen des Heeres.
9. Kriegsführung, Kriegslisten, Schutz gegen dieselben, Heeresleitung beim Zusammenstoße mit dem Feinde, die Nachteile, die dabei mit in den Kauf genommen werden, Zeit des Anordnens des Angriffes, Kriegsrat, Fahnen, Zeit des Aufbruches, Name des Heeres- und Kriegsführers.
10. Talismankunde, Astrologie, Neigungen der sinnlichen Seelen, die geheimnisvollen Kräfte der Steine und Pflanzen und ähnliche Dinge, die für die erwähnten Verhältnisse (die Politik usw.) von Vorteil sein können.

C. Ibn Miskaweihî

Eine neuplatonische Färbung der Ethik ersteht wie ein natürliches Gewächs der Zeit während der Periode des Ueberwiegens der neuplatonischen Einflüsse, wie sie sich besonders in Avicenna kristallisieren.

Ibn Miskaweihî (1030 †) hat die Lehre von dem göttlichen Wesenskerne, der mysteriösen Grundsubstanz im Menschen, die in die materiell-physische Hülle des Leibes eingeengt ist und aus diesem Kerker sich nach dem Platonischen „reinen Guten“ sehnt. Zu ihm will sie durch Reinigung emporsteigen wie zur Urquelle und zum ewigen Lichte, das jeden Menschen erleuchtet. Das gnostische Ideal des pneumatischen Menschen und die Abstreifung der groben Leiblichkeit als Weg zu dem

Urquell ist mit Elementen aus der Nikomachischen Ethik verbunden. Ein christlicher Gedanke scheint dabei die Idee der Liebe zu sein, die sich in verschiedenen Stufen bis zu ihrer höchsten Vollkommenheit in der göttlichen Liebe entfaltet.

Als selbständige Schule hat sich dieser Typus im Islam bei der alles überwuchernden Vorherrschaft der späteren Theologen — *mutaḥaqqiqûn* = der „wahren Forscher" — nicht erhalten können. Seine wesentlichsten Gedanken waren dem Islam so vertraut, daß sie als Selbstverständlichkeiten in die Theologie aufgenommen wurden und dadurch eine besondere Richtung zu ihrer Vertretung überflüssig machten.

Ibn Miskaweihîs „Veredlung der Charaktereigenschaften" ist die Fortsetzung seiner andern Schrift: „Die Ordnung der Glücksgüter." In dieser stellt er alle Teile der höheren Erkenntnis dar, um dadurch die Seele zum wahren Glücke zu führen. Seine Ethik ist eine stark intellektualistische, da er den höchsten ethischen Antrieb in der Erkenntnis sieht. Daher unterbaut er sein System mit einer hellenistischen Metaphysik, die reich an eigenen Gedanken ist. Die Seele, diese göttliche Kraft[199], hat die Aufgabe, sich Gott zu verähnlichen. Die selbstlose Absicht ist die Vollendung der Handlung. Die Charakteranlage wird eingehend besprochen. Der Staat wird als der große Erzieher des Volkes aufgefaßt[200]. Das Leben besitzt drei Stufen, eine niedere, höhere und höchste, die göttliche. In der Harmonie aller Seelenkräfte und Tugenden besteht das Ideal des natürlichen Lebens. Das Ziel macht den Menschen sowohl gut als auch glücklich.

Mit der persischen Sittenlehre wird ibn Miskaweihî durch folgende Ueberlieferung in Beziehung gebracht. Er soll[201] ein *ǧâwîdân*-Buch in einem Auszuge aus dem Pehlewi in sein Buch der „guten Sitten der Araber und Perser" aufgenommen haben, d. h. „ewige" (*ǧâwîdân*) Weisheitslehren in dem Sinne einer von Zoroaster stammenden *philosophia perennis*.

D. Ġazâlî

Der Ethiker des Islam ist Ġazâlî (1111 †)[202]. Seine Stellung kann nur in der Gesamtkultur seiner Zeit und dem Zusammenfließen aller ihrer Strömungen verstanden werden. Aus der liberalen Periode Ḥârûns, Maʿmûns und dann der Bujjiden waren freiere Gedanken aufgetaucht und verbreitet worden,

die an dem dogmatischen Bestande rüttelten. Glaubenszweifel waren sehr lebhaft. Eine ethisch vertiefte Strömung kam von der Mystik, die zugleich die Grenzen der Rechtgläubigkeit weit hinter sich ließ. Ihre innere Berechtigung war nicht zu bestreiten und den Persern, die auf das Wesentliche und Geistige sehen, blutsverwandt, daher die Gefahr einer heterodoxen Bewegung um so größer, als die hochstrebende Ethik dieser Richtung mit ihrer teils lichtmonistischen, teils brahmanischen Weltlehre notwendig verknüpft zu sein schien.

Griechische Gedanken, voran der hellenisierte Aristotelismus, waren durch Avicenna zur Herrschaft gelangt und konnten in nur wenigen Punkten[203] eine Ablehnung erfahren, d. h. in ihrem Gesamtbestande wurden sie Gemeingut der Gebildeten. Dies beweist ebenso wie Ġazâlî selbst die gesamte spätere Entwicklung. Auch vom Christentume hat Ġazâlî große Stücke übernommen, und der gesamte Zug seiner Ausführungen gibt sich wie die Schrift eines christlichen Kirchenvaters. Ġazâlî hat sicherlich im Christentume eine dem Islam der Rechtsgelehrten, der *fuqahâ* weit überlegene Macht empfunden.

Diese Einflüsse stellen sich als politisch greifbare Gestalten dar und werden zu Mächten, die gegen die heilige Ueberlieferung des Propheten anstürmen. Der Gnostizismus lebt im Ismailitentum: die Drusen empfinden sich als gnostische Sekte, indem sie sich von ibn Daisan = Bardesanes ableiten. Damit verbindet sich eine an den Brahmanismus erinnernde Allseelenlehre (s. den Kampf Avicennas für die Substanzialität der Einzelseele gegen die ismailitische Einsubstanzialität aller Menschenseelen). Die der persischen Denkweise innewohnenden Grundmotive erheben kühn ihr Haupt. Der Lichtmonismus des Ḥallâǧ gewinnt breite Kreise und der der Jezîdî erstarkt. Auch reiner Dualismus ist noch häufig. Mit Schattierungen des Nirvanagedankens spielen die Mystiker allzugerne.

Alle diese geistig so hoch stehenden Mächte haben in Ġazâlî eine solche Krisis erzeugt, daß er sich nicht mehr retten zu können glaubte und auch körperlich zusammenbrach, so daß er seine Professur in Baġdad aufgeben mußte. In seinem Hauptwerke, der „Neubelebung der Religionswissenschaften", suchte er sich wiederzufinden, einen sicheren Hafen aus dem stürmischen Meere seiner Zweifel zu erreichen und auf dem Boden der islamischen Ideale eine neue Synthese zu errichten,

die jenen „feindlichen“ Mächten gleichwertig sein sollte. Die aufs tiefste erschütterten Fundamente des Glaubens mußten gefestigt und auf diesen ein neues Gebäude errichtet werden, — eine Apologie des Islam, die nach der Einstellung der Zeit nur eine ethische werden konnte, zugleich ein wichtiger Schritt vorwärts in der *inneren* Reform, der einen Abfall vielleicht großen Stiles verhinderte und die Gebildeten auf die Linie der *inneren* Weiterbildung unter Beibehaltung der überlieferten Symbole und Formeln hinwies. Diese Kreise blieben ihren Idealen der „Sturm und Drangperiode“ treu, waren diese auch hellenistischer, gnostischer, christlicher, persischer oder indischer Herkunft, und trotzdem wurde die *Abspaltung* neuer, rituell sich konstituierender Sekten vermieden. Dies ist das Werk Ġazâlîs, der seiner Zeit klarmachte: „wir können ‘modern’ sein, die Errungenschaften unserer feineren Kultur beibehalten, ihren hochgeistigen Forderungen genügen und doch zugleich die alten heiligen Ueberlieferungen beibehalten.“ Er lenkte den Blick auf das Gesinnungsmäßige, Seelisch-Geistige, in dessen Licht man die Masse des Positiven und Aeußerlichen im Islam verstehen und ehrfurchtsvoll bewahren könne.

Der Objektivismus, d. h. die Rettung dieses positiven Bestandes ist für Ġazâlî also wesentlich, — ebenso wie die Ueberwindung eines Subjektivismus, der die heiligen Traditionen verflüchtigt hätte und von der extrem links stehenden Mystik her bedenklich hereinzubrechen drohte. Die Neufundierung des Positiven der Religion, die Rettung des materiellen Bestandes des Islam und seine Belebung mit vertiefter Gesinnung und großzügigem Weitblick ist der Kern seiner Lebensaufgabe. Jede subjektivistische Zurückführung des Islam auf das einzelne Individuum ist damit überwunden und ausgeschlossen.

Mit der Betonung des Ethischen ist zugleich ein Skeptizismus latent — was kein Menschenkenner bezweifeln wird — und teilweise auch bewußt gegeben. Derselbe ist jedoch ein sehr gemäßigter, mehr im Erleben als im Erkennen, so daß ein Subjektivismus wie der des Protagoras und der antinomistischen Mystiker vermieden wurde.

Das System der islamischen Symbole und Formeln wie auch das der natürlichen Moral (Gerechtigkeit und Menschenliebe) werden von Ġazâlî in die beherrschende Höhenlage der mystischen Weltüberwindung und Gesinnungsreligion gehoben: Ġazâlî ist selbst Mystiker und Asket. Die Geringwertigkeiten

des äußeren Lebens werden durch die religiöse Motivierung zu den absoluten Werten des Transzendenten gesteigert und der klaffende Abgrund zwischen Natur und Uebernatur überbrückt. Die ganze Summe der Weltkulturgüter nimmt Ġazâlî mit Entschiedenheit, selbst mit Leidenschaft in sein Lebenssystem auf. Er ist ein Grieche im Sinne des Hellenismus eines Avicenna, zugleich aber ein Muslim, der bei allem bereitwilligst angenommenen Fortschritt der Geisteskultur den materiellen islamischen Bestand in seinen Lebenskreis einstellt. Der gordische Knoten löst sich auf, ohne daß er durchschnitten werden muß, durch die Entdeckung des *bâṭin*, des „inneren Sinnes", der tieferen Schicht, die in allem Islamischen enthalten ist und mit der höchsten errungenen Geisteskultur übereinstimmt, eine mystische Errungenschaft, die Ġazâlî übernimmt und in der Tat durchführt, ohne sie äußerlich hervorzuheben und zu betonen. Die Mystiker hatten mit ihr einen zu großen Mißbrauch getrieben, als daß er sie als ausgesprochenes Prinzip und formell hätte verkünden können. Latent ist sie aber in seinem Denken verwendet.

Seit Ġazâlî ist es nicht mehr möglich, von einer Negativität der islamischen Kultur zu reden: „sie habe nur zerstörend gewirkt, der Menschheitskultur keine Wertbereicherung gebracht, den Fortschritt nur gehemmt; jeder Fortschritt sei nur durch Vernichtung des Islam möglich" und wie immer die Redeweisen wortreicher Ignoranten lauten. Dadurch, daß Ġazâlî keinen der wirklichen Lebenswerte seiner Zeit ablehnte und sie alle zu einer Einheit vereinigte, hat sich der Islam in ihm eine solche Welt von Werten geschaffen, die einen weiten Ausblick auf die Zukunft gewährt. Seitdem ist die Entwicklungsfähigkeit des Islam nicht mehr in Zweifel zu ziehen. Große Massen christlicher Ideen dringen mit Ġazâlî in den Islam ein und geben ihm neue Lebenskraft, die zugleich in altislamischen Ansätzen — den Gesinnungsmomenten des alten Islam — Wurzelboden findet. Im Grunde ist es aber der ethische Aktivismus Ġazâlîs, der alle theoretischen Spannungen und auseinanderstrebenden Kräfte nach der praktischen Seite hin zur Entladung und damit zur Lösung und Harmonisierung bringt. Die Forderung ernstester Arbeit an der eigenen sittlichen Vervollkommnung wird mit solcher Dringlichkeit erhoben, daß ihr gegenüber alle theoretischen Hemmungen und Zweifel überbrückt werden. In dieser Lösung hat Ġazâlî selbst seinen Seelenfrieden wiedergefunden, wie sein Werk: „Der

gebahnte Weg der Gottesdiener“[201] — *minhâğ* — gleichsam als Endergebnis seiner Lebenskämpfe zeigt.

Von dem aktivistischen Ethos Ġazâlîs gelangen wir zur Würdigung der Lebens- und Religionsformel, die er uns am Ende seiner Laufbahn gab und in der uns eine ausgesprochene Persönlichkeitskultur entgegentritt: die Seele steht Gott allein gegenüber, ohne daß der Zwang heteronomer Mächte und Institute als ein sich dazwischenschiebender empfunden wird. Freilich sind solche zwangsbegabten Satzungen vorhanden; sie werden aber nicht mehr als hemmende empfunden, sind überwunden und überflutet von dem alles beherrschenden Streben nach der Gottesnähe.

Das planetarische Motiv der sieben Stufen, im Christentum als der Klimax bekannt, legt er zugrunde. Sieben „Anstiege“ führen den Menschen zur Gottesnähe: 1. „Das Wissen und die Gnosis“, d. h. die natürliche Erkenntnis der *praeambula fidei*. Der teleologische Gottesbeweis wird aus den wunderartigen Wirkungen und den Wohltaten Gottes, der Tatsachenbeweis von der Offenbarung in Muhammed geführt, und so gelangt der Mensch zur Ueberzeugungsgewißheit — *jaqîn* — von dem Transzendenten, der Gnosis, der tieferen Gotteserkenntnis. Dann tritt die Gnade Gottes hinzu, die ihn zur Absage an die Welt und zum Gottsuchen erhebt und kräftigt.

2. „Die Bekehrung“, Reue und Besserung nach Erkenntnis der von Gott gesetzten Pflichten.

3. „Hemmnisse“, zu vergleichen den drei symbolischen wilden Tieren in Dantes Inferno, halten den bekehrten Gottsucher vom Ziele fern und müssen überwunden werden. Sie sind viererlei Art: a) Welt, b) Menschen, c) Teufel und d) Sinnenseele. Sie werden durch vier parallele Mittel besiegt: a) Weltentsagung, Losschälung von der Welt, b) Sich-Freimachen und Trennen von den Menschen — *tafarrud* —, Liebe zur Einsamkeit, c) Kampf gegen den Teufel und d) Bezähmung, Besiegung der Sinnenseele.

4. „Vier Ablenkungen“ — *wârid* = *šawâġil* — stellen sich uns sodann in den Weg: a) Nahrung = Sorge um Irdisches, b) geistige Zerstreutheit und Gefahren, c) Unglück durch Schicksalsbestimmung seitens des göttlichen Ratschlusses — *qadâ* —, d) seelische Depression, die mit vier parallelen Mitteln besiegt werden: a) Gottvertrauen, b) alles auf den Herrn werfen, Gott alles, was Gefahr bedeutet, überlassen, c) Geduld, d) Ergebenheit in Gottes Willen — *ridâ* —.

5. „Antriebe, Motive": Hoffnung und Furcht, d. h. der Hinblick auf jenseitige Belohnung und Bestrafung beflügeln nunmehr den Schritt, führen den fünften „Abhang" hinauf und über

6. „die inneren Mängel und Schädigungen", die der ethischen Handlung allen Wert rauben könnten, wenn sie nicht von Grund aus ausgemerzt werden: Augendienerei und Selbstbespiegelung — *ʿuǧb* = Selbstbewunderung, Hoffart, Eitelkeit —; denn jeder Egoismus soll aus dem Handeln entfernt werden durch reine Absicht, Aufrichtigkeit, Reinheit des Willens. Dann haben wir die Höhe erreicht, um nur noch darauf bedacht zu sein, daß uns die Gnade der Beharrlichkeit zuteil werde und wir das Erreichte nicht mehr verlieren, durch die

7. Stufe: „Lob und Dank an Gott." Da dieser siebenfache Aufstieg nur durch die Gnade Gottes erreicht wird, ist der demütige Dank an Gott die letzte Vollendung.

Nunmehr[205] gelangt der Pilger, der diese sieben Höhen erklommen hat, in „die Ebene des göttlichen überfließenden Reichtums — *faḍl* —, die weite Steppe des Verlangens, die Höfe der Gottesmänner, die üppigen Wiesen des göttlichen Wohlgefallens, die Gärten der Vertraulichkeit — *uns* = Intimität — mit Gott, die Halle des trauten Zwiegespräches mit ihm, und zu Wundergaben, die ihm verliehen werden". „Dann verlangt er nur noch, bei Gott zu sein (vgl. das Paulinische: 'aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein') und der Tod ist ihm ein willkommener Bote von dem Herrn der Welten."

Unter dieser christlich-asketischen Willensbestimmtheit — dies muß man sich vor Augen halten — schlummert eine ganze Kulturwelt griechischer Färbung. Ġazâlî ist[206] Anhänger der Ideenlehre Platons, ein geschulter hellenistischer Philosoph, wenn er auch in der letzten Phase seines Lebens die Weltflucht stark betont haben mag. Für den Muslim, der sich an den Werken Ġazâlîs heute aufrichten will, bestehen diese Geisteszeugnisse gleichwertig nebeneinander, die als parallele Aeußerungen derselben Person vorliegen. Die heterogensten Welten vereinigt demnach das Vorbild Ġazâlîs.

Die Weiterentwicklung geht nun zu ibnu'l-ʿArabî (1240 †). Sehr nahe steht Ġazâlî schon dessen Auffassung, die das Wesen der Religion erfaßt hat als E h r f u r c h t vor dem Erhabenen und M e n s c h e n l i e b e, gleichgültig, in welchen Symbolen und äußeren Satzungen sich diese Erlebnisse bekunden. Die islamischen Symbole sind freilich die vollkommensten und

die von Gott für die ganze Menschheit gewollten; aber die andern Religionen stimmen im Wesen, wenn auch nicht im Vollkommenheitsgrade, mit dem Islam überein. Das äußere Gewand ist nicht das Wesen[207].

Typisch vertritt Ġazâlî die Bekämpfung spitzfindig-juristischer Kasuistik, verstiegener dogmatischer Spekulation (der *mutakàllimûn*), der intellektualistischen Weltbetrachtung der „Philosophen", in der die voluntaristischen Züge am Weltgrunde, Gott, erlöschen. Ġazâlî verlangt einen ethischen Weltgrund, den das Griechentum ihm nicht geben konnte, — daher seine Bekämpfung der griechischen Philosophen, deren Lehren über religiös und ethisch gleichgültige Gegenstände er doch gerne annimmt. Hier ist der Boden für eine viellinige Weiterentwicklung geschaffen: 1. die Neuformung der spekulativen Theologie, der der Voluntarist Ġazâlî nicht gerecht werden konnte, 2. die weitere Vertiefung der Mystik, 3. die Reform der Philosophie griechischer Richtung, die ihren extremen Intellektualismus aufgibt, und 4. die Ausgestaltung der Ethik, die ihre voluntaristische Einseitigkeit nicht mehr so stark betont und den intellektuellen Momenten wieder mehr gerecht wird. Auf allen diesen Gebieten hat der Islam in der Folgezeit große Persönlichkeiten erlebt und gebildet, so daß man in allen späteren Epochen immer wieder von neuen Blüten der Kultur reden kann. Die so viel geglaubte und nachgesprochene Legende von dem „Verfall" der islamischen Kultur nach Ġazâlî ist endgültig in das Museum der Kuriositäten überwundener europäischer Stubengelehrsamkeit zu verweisen, die letzten Endes geistige Blindheit ist.

Ġazâlî faßt die Religion nicht in die enge Formel der „Abhängigkeit von Gott", die vielleicht sogar als sklavische gedeutet werden könnte, sondern als Streben nach der Gottesnähe — *qurba* —, nach Gott als dem Geliebten, der Versenkung in ihn. Das „Sklaventum" in der Religion ist überwunden; die Liebe — *maḥabba* — steht wie die befruchtende Lebenssonne im Mittelpunkte. Dadurch ist ein Quellboden geschaffen, aus dem in der Folge die herrlichsten Blüten religiösen Erlebens aufsprossen, wie die mystische Poesie bekundet. Daneben findet auch die sozial wirkende und aktivistische Form des Lebens in Ġazâlî ihren Lehrer und ihr Vorbild. Schließlich hat er die Ritualpflichten erträglich gemacht, indem er sie zu Hebeln der höheren Sittlichkeit machte[208]. Ġazâlî bedeutet wahrlich einen Wendepunkt im Islam. Daher hat er die

Ehrentitel erhalten: „Beweis des Islam“ und „Neubeleber der Religion“. Seine Lehre ist zur Norm der Rechtgläubigkeit geworden.

3. ABSCHNITT: DIE MYSTIKER

ALLGEMEINE BESTIMMUNG DER MYSTIK

Die Mystik gibt sich als eine Geheimlehre. Sie ist darin Gnosis und gleicht den schiitischen Spaltungen, z. B. dem Ismailitentum, die eine eigene Geheimdisziplin hatten und ihre Novizen durch eine lange Reihe von Stufen in ihre höhere Kenntnis der Welt einweihten. Der Novize, der zur Mystik will, muß sich einen Meister suchen, der ihn in die Geheimnisse von Welt und Menschenleben einweiht.

Die Grundlehre ist die der Schichten im Wirklichen. Das Sinnenwirkliche ist nicht die ganze Wirklichkeit — solches meinen die „Physiker“, *ṭabīʿijûn*, Materialisten —, sondern nur ihre Oberfläche. Die tiefere Schicht ist das Göttliche selbst. In ihm ist die Einheit der Opposita, die von Subjekt und Objekt, vorhanden. Die Tiefenschicht ist den Uneingeweihten verborgen. Der schauende Gnostiker erfaßt sie intuitiv, nicht deduktiv wie der Philosoph sein rein natürliches Wissen. Diese verborgene Schicht tritt manchmal in die Erscheinung, wird „leuchtend“ — *taǧallî* = Manifestation —, so daß die Menschen sie erschauen können, so in dem „Pol“, indem jede Zeit ihren „Pol“ hat, von dem die geistige Leitung der Epoche ausgeht. Die Verbindung mit ihm und Unterordnung unter ihn hat Heilskraft und vermittelt den geistigen Fortschritt.

Eine weitere Grundlehre ist die der Phänomenalität des Konkreten, Individuellen. Dieses ist nur eine Scheinwelt, Maya, und bestimmt, sich aufzulösen und dadurch in das allgemeine Sein zu versinken. Das wahrhafte Sein sind nicht diese Einzeldinge, sondern die unindividuellen Wesenheiten. Von den verschiedensten Seiten flossen die Motive zu diesem Denken zusammen, sowohl vom Platonismus und Gnostizismus als auch vom Brahmanismus und Buddhismus. Die „Welt der Formen“, das „Licht Muhammeds“, der „Schreibgriffel für die Schicksalstafel“, die Weltseele, die allgemeiner Natur ist, usw. sind Wendungen, die diese Geistigkeit bezeichnen, die zwischen Gott und der Welt vermittelt, den Logos.

Während die orientalischen Weltbilder Gott der ursprünglichen Theorie nach an die Peripherie des Weltalls setzen, ist das Weltbild der Mystiker ein *theozentrisches*. Dadurch ist es eine wesentliche Neuerung gegenüber dem sonstigen Denken des vorderen Orientes und stellt sich als eine Entlehnung aus einer anderen Kulturwelt dar. Die Verbindung mit den übrigen vorderasiatischen gelang dadurch, daß es deren Vorstellungs- und Ausdruckswesen übernahm, freilich nicht, ohne daß es ihnen seine Gedankenwelt als eine tiefere Schicht der Bedeutungen unterlegte, deren wörtliche Sinngebung an der Oberfläche bestehen lassend. So kann man zu dem eigentlichen Sinn dieser islamisch-brahmanisch-buddhistischen Systeme nur dadurch gelangen, daß man den Sinn der üblichen bildlichen Wendungen durch Auffindung prinzipieller Aeußerungen aufklärt.

Die Mystik scheint der Würdigung als philosophisches System besondere Schwierigkeiten zu bereiten. Die Form der Begriffsbildung ist eine fließende, unklare, unbestimmte, der Inhalt ein nicht leicht greifbarer, der ins Unendliche zu zerfließen droht, jeden starren Schulrahmen sprengt, mit schillerndem, malerischem Linienspiel, vielfach in ein Gefühlsgewoge verschwebend, so daß man es verstehen kann, wenn gestrenge Schulmeister der Mystik die Einreihung in die Geschichte der Philosophie nicht zu gewähren geneigt sind.

Freilich ist sie eine poetische Philosophie, eine Anschauungsdichtung, keine Begriffsdichtung wie die meisten andern Philosophien, noch weniger eine unanfechtbare begriffliche Erkenntnis. Aber unter dem breiten poetischen Bildwerke liegt eine begriffliche Schicht, die auch den formalen Anforderungen einer Philosophie genügen dürfte, und zudem sind unter Philosophie die Weltanschauungen im allgemeinen zu verstehen. Wenn die Mystik Gedanken ausgesprochen hat wie den, daß die Welt sich aus Gott entwickelt wie das Eis aus dem Wasser — Ǵîlî —, so verdient sie, den genialsten Systemen gleichgestellt zu werden.

In der Komposition ist die Mystik großzügig. Es gelingt ihr, die bunte und flutende Fülle des Lebens in *einen* Zentralbegriff zu fassen: das Ursein. Zugleich wird das Leben in einer erhabenen Tragik gesehen: dem Untergang jedes Einzelwesens, und diese Tragik wieder in einer aufsteigenden Dramatik: im Ursein bleibt der Wesensbestand des Einzeldinges in ewiger Dauer und vereinigt mit der unendlichen Seinsfülle

bestehen. In diesem Sinne gibt es eine Unsterblichkeit und ein ewiges Glück. Der Grundkern unseres Wesens, der *sirr*, ist „*sempiternum et immortale*“ (Aristoteles).

Diese Mystik kann nicht als ein dynamischer Pantheismus bezeichnet werden. Man hat dies getan, um sie an den Neuplatonismus anzuschließen, mit dem sie allerdings manche Züge gemeinsam hat. Aber ihr Grundgedanke ist ein substanzieller Pantheismus. Gott ist die einzige Substanz im Wirklichen und diese trägt die Dinge der Welt. Es sind nicht nur die von Gott ausströmenden Kräfte Gottes, die in allen Dingen wirken, sondern Gott selbst, seiner ganzen Natur nach ist die Tiefenschicht in den Dingen. Es liegt keine Kräfteausstrahlung vor sondern eine Seinsgemeinschaft und die Gleichheit in der Substanz. Gott wird als *huwa huwa* = Er Er bezeichnet oder als *huwîja* = Er-heit = Substanz als Gegenstand des individuellen Hinweises mit „dieser da“, und dadurch will man zum Ausdruck bringen, daß Er allein eine Substanz ist und daß die Weltdinge im eigentlichen Sinne nur Inhärenzien im Gott sind. Der Gedanke der Mayawelt besagt ja im Grunde gerade dieses.

DAS MYSTISCHE SYSTEM

1. KAPITEL: DAS WELTALL NACH MYSTISCHER LEHRE

A. Die Lichtlehre

Wenn auch die theozentrische Weltanschauung der Mystik dem Volksglauben des Islam widerspricht, so ist doch auch im vorderen Oriente eine Kosmogonie vertreten worden, die diesen Anschauungen nahesteht. Es ist dies die Lehre von dem Urlicht[209], das Gott zuerst „erschuf“ und aus dem er wie aus einem Substrate die Welt bildete. Ein Grundgedanke der altorientalischen Kosmogonie besagt, daß aus dem Chaosstoff der Kosmos gebildet wurde; denn Apsu und Tiamat gebären die Urmutter und diese die Weltteile (Anu, Enlil, Ea). Dabei wird Ea wiederum als gleichbedeutend mit Apsu genommen. Der Urstoff, der als Licht und Weisheit gedacht wird, ist also zur Welt geworden und die verschiedenen Weltphasen werden als wesensgleich gesetzt. Licht = Weisheit = Meer = Apsu ist der der Welt zugrunde liegende Stoff, und daher ist es auch verständlich, wenn in

der Logoslehre der Logos als das Fundament der Welt gedacht wird. Er ist das Urlicht, aus dem die Welt gebildet wird. Alle Kräfte des Kosmos sind im Logos (daher auch in Christus nach Paulus) enthalten. Die Welt ist in ihm, und aus ihm ist sie entstanden. Damit haben wir aber die echt mystische Lehre, daß Gott die in allen Dingen liegende Urwesenheit ist. Hier liegt kein indischer Pantheismus vor (Gott ist das unbestimmte Sein), sondern die altorientalische Lichtlehre, die aus dem Urlichte, dem erstgeschaffenen Lichtstoffe (dem Logoswesen, das alle Prototypen der Dinge in sich birgt), alle konkreten Dinge gebildet werden läßt.

Wenn Gott als ein Meer aufgefaßt wird, so ist darin nicht notwendig nur ein indischer Begriff zu sehen (der des unindividuellen Seins, in das sich das Individuum im Nirvana auflöst), wenn es auch oft so verstanden blieb, sondern es wird auch wohl ein altorientalisches Motiv mitspielen, das der Lichtmeere des Himmels[210], aus denen alles Licht, auch das der Sonne (Marduk, Sohn Eas), fließt. Gott ist daher unendlich, das uferlose Meer — das Erlebnis der Tiefe des Himmelsblaus in der primitiven Seele spiegelt sich in diesen Begriffen wieder — und allwissend; denn Himmelsmeer (Meer) und Weisheit werden seit ältesten Zeiten gleichgesetzt (*aḥâta* = umgeben, umfassen = erfassen = begreifen).

Die geistige (lichtartige, göttliche) Materie ist ein dem persischen Oriente durchaus wesentlicher Begriff. Bei Ğîlî und ibnu'l-ʿArabî wird sie „Atomwolke“, „kosmischer Staub“ — *habâ*, *ʿamâ* — genannt, auch als *hajjûla* = erste Materie bezeichnet, die mit Gott gleichgesetzt wird. Bei den Drusen ist sie ein Fundamentalbegriff des Weltbildes. Diese auch aus dem christlich-jüdischen Mittelalter bekannte Idee (David von Dinant, ibn Gebirol, Kabbala) führt über ibn Masarra (Spanien 931 †) auf Pseudo-Empedokles (eine Kompilation aus Philon, Plotin und dem geschichtlichen Empedokles) zurück, gelangt damit aber noch nicht zu ihrem Ursprunge. Sie tritt immer mit der orientalischen Trinität auf: Urlicht, das im Himmelsblau verborgen ist, — hervortretendes Licht, Logos, Sonne — und Licht = Wärme, als wirkende Kraft für die Gestaltung der niederen Weltdinge, heiliger Geist genannt. Die geistig-aktive Materie tritt in dieser Reihe immer zwischen Gottvater, d. h. das verborgene Licht, und Logos. Ihr muß also als kosmische Größe der lichte, blaue Himmel oberhalb des Wendekreises entsprechen. Weil

sie „himmlisch" ist, ist sie lichtartig und zugleich Kraft. Der Begriff des feinen Stoffes ist dabei aus der Lichtwahrnehmung entnommen; denn das Licht wird als etwas Körperhaft-Ausgedehntes empfunden und zugleich als eine wohltätig wirkende Kraft.

Mit der griechischen Gedankenbildung vereinigte sich diese Vorstellung zu der von einer „geistigen, ideenartigen" Substanz, die aus sich wirkt, — der widerspruchsvollen Vorstellung einer „unkörperlichen Körperlichkeit", die wirkt, indem sie sich vom Himmel in die unteren Regionen des Weltalls a u s d e h n t. Die drusische Vorstellung von der sich a u s d e h n e n d e n U r s a c h e ist auf diese Weise entstanden. Die Ursache wirkt nicht *in distans* als Fernkraft — so wird sie in der griechischen Richtung gedacht —, sondern indem sie ihre materielle Substanz ausdehnt. Die Lichtemanation ist in diesem Gedankengewebe noch deutlich erkennbar.

In dieser Weltschau ist Gott sowohl das Licht als auch die Tiefenschicht der Welt. Die beiden Linien der Gottesauffassung, die sich durch das ganze orientalische Denken hindurchziehen, fließen hier zusammen: der transzendente und der immanente Gott, Gott in Weltferne und Gott im Weltinnern gedacht, Gott als Emanationsprinzip und als Evolutionsprinzip, und dadurch wird die Lehre von Gott als dem Weltstoffe — oder weniger materialistisch: als dem Weltträger und Weltgrunde vorbereitet.

Durch die Lichtlehre findet die Mystik sodann Fühlung mit dem Islam, von dem sie sich durch ihren Pantheismus in der Sache sehr weit entfernt. Ein Abfall wird verhindert, wenn die Grundlehren sich mit denselben Worten formulieren lassen. Symbole der verschiedensten Weltlehren finden sich so harmonisch zusammen. Ebenso wie die Hypostasenlehre, die doch eine Weltferne Gottes und Emanation voraussetzt, sich schließlich mit der Immanenz versöhnen läßt, und Emanationsmotive in einem Systeme der theozentrischen Weltbetrachtung Raum finden, haben sich Brahmanismus und persische Lichtlehre im islamischen Mystizismus zu eigenartiger Synthese vereinigt und sich sogar mit orthodox-islamischen Formeln umkleidet, indem sie ihre Lehren auf dem Wege der Umdeutung aus dem Korantexte ableiten. Was man Synthese heterogener Kulturen und Synkretismus nennt, bietet sich uns hier an einem typischen Beispiele dar. Wollte man aber die innere Einheit und Geschlossenheit des Systemes leugnen, so würde

man doch dem Geiste desselben nicht gerecht und legte einigen Außenzügen zuviel Gewicht bei im Vergleiche mit dem Kerne. Dieser ist der Gedanke der *ḥaqîqa*.

B. Die *ḥaqîqa*-Lehre

§ 1. Die Urwesenheit

Die eigenartigste, das Wesen der islamischen Mystik (liberaler Richtung) am besten wiedergebende Lehre ist die der Urwesenheit in ihrem Verhältnis zu den anderen Wesenheiten, der *ḥaqîqa*[211] und *ḥaqâ'iq*. Die Natur dieses Gedankens weist als Träger einen deduktiven, extrem logisch-metaphysischen, beschaulich-quietistischen, zugleich aber romantisch-phantastischen Menschentypus auf, der die Welt flieht und die Sinnenwelt als Schemen (*aškâl* bei Ḥallâǧ, Mayalehre) betrachtet, ohne selbständige Wesenheiten, wie Schattenbilder und Umrisse (*rusûm* bei Ḥallâǧ), aufgezeichnet auf einem aus sich seienden, unendlichen Substrate. Diese Gedankenreihe enthält eine Höhe der Abstraktion und Durchgeistigung der Sinnenwelt, die nur in kulminierenden Epochen der Geisteskultur erreicht und in Epigonenzeiten nicht mehr verstanden wird. Positivismus und Materialismus stehen ihr reaktionslos und ohne das erforderliche Organ gegenüber. In der Form und Aufmachung des Gottesbeweises ist ein ihr entfernt verwandter Gedanke im christlichen Mittelalter als „Platonischer Gottesbeweis" bekannt gewesen, in einer überaus reichen Diskussionsliteratur behandelt und oft als Fremdkörper empfunden worden. Der abendländische Geistestypus scheint sie nicht so tief erleben zu können wie der morgenländische, der sie zum Grundprinzip seiner gesamten Einstellung zur Welt macht, sie also nicht nur als Gottesbeweise, sondern als Wesensschau der Welt und Erfassen des letzten Seinsgrundes des Wirklichen versteht.

Somit gilt die *ḥaqîqa*-Lehre als Inbegriff der „Weisheit", als Gnosis (*ma'rifa*, *ḥikma*), das letzte Wort der Welterkenntnis und die Lösung des Welträtsels; denn sie belehrt uns, was die sinnlichen Dinge sind, — daß sie nicht das enthalten, was ihr Augenschein besagt, daß wir uns nicht durch diesen täuschen lassen und unser Glücksstreben auf die einzig reale Wesenheit richten sollen (mystische Weltentsagungsstimmung). Die uns umgebenden Weltdinge sind eine Vielheit (*ḥaqâ'iq*

als Plural). Eine jede Vielheit geht nun aber auf eine Einheit zurück; denn die Wesenheit schlechthin ist wie die Wirklichkeit (*ḥaqîqa* hat beide Bedeutungen) nur eine (immer mit dem prägnanten Artikel *al-ḥaqîqa*; vgl. den neuplatonischen Einheitsgedanken). Die Vielheit der *ḥaqâ'iq* bedeutet ferner, daß jede Einzelwesenheit einen kleinen Kreis des Wirklichen darstellt, da erst ihre Summe die Ganzheit des Wirklichen (in einer Ebene oder nach einer Seite: als Epiphänomen der Gottheit) ausmacht. Jede einzelne ist ein Ausschnitt des Wirklichen, begrenzt und daher definierbar (indem der Geist diese Grenzen auffaßt und in Worten wiedergibt; *ḥudûd* = ὅροι = *fines*), einen Punkt im Weltsysteme bedeutend, deren Summe erst das ganze Gebäude ausmacht, ist eine Stufe in der Kette der Vollkommenheiten, ein Grad derselben und des Seins, eine Intensitätsstufe der Entitäten, des Wahren, des Guten (*ḥaqq* als Recht = Gutes, *summum bonum*).

Aus dieser metaphysischen Bestimmung der konkreten Welt ergibt sich nun aber der Schluß, der zu den letzten Schichten des Seins führt und uns die Sinnenwelt überwinden läßt. Die Sinnenwelt stellt sich nämlich, in sich allein betrachtet, als ein Rätsel dar, als ein widerspruchsvolles Ding, als etwas, das ohne ein Absolutes nichts und ein Nichts ist. Die Dinge sind also relativ. Sie grenzen sich gegenseitig ab, so daß ihre Summe ein System ausmacht und alle in logischem Rapport stehen. Keines greift in das Gebiet des anderen über. Das Relative ist nun aber nicht denkbar ohne das Absolute. Dieses muß die Basis abgeben, auf der das Relative sich entwickeln kann. Die Dinge sind individuell. Sie bilden Einheiten, die in sich geschlossen und gegen andere abgegrenzt sind, so daß ein Stufenbau entsteht, (der Naturreiche von der leblosen Materie bis zum vollkommensten Engel, von der größten Potenzialität bis zum Akte). Auf Grund dieser Weltbetrachtung der *ḥaqâ'iq*, der Weltdinge, die das flüchtig-vergängliche Sein (*kaun* = Bewegung, veränderliches Sein) darstellen, ergibt sich die mystisch-metaphysische Intuition, daß dieses Sein nur auf Grund eines anderen, eines absoluten bestehen kann.

Die psychologischen Lehren bieten den Unterbau für die Intuitionstheorie und Weltlehre. Der tiefste Grund der Seele ist der Seelenkern, das „Geheimnis" — *sirr* — in der Seele, in dem die Urwesenheit der Welt frei von jeder Vermittelung

und Verschleierung mit dem Menschen in Verbindung steht. Die Erleuchtungen und Gnaden erfolgen von Gott an den Seelenkern und fließen von dort in den ganzen Menschen. Die geschöpfliche Natur ist diesem Kerne übergelagert, gleichsam eine Schale um ihn bildend, so wie Gott, das „Geheimnis" der Welt, von dem Außenwerke der Mayawelt umgeben ist. In allen Dingen ist Gott das „Geheimnis" und daher ist er auch im Seelenkerne das Zentrum, die „Seite" — *wağh* —. In drei Stufen der Veräußerlichung lagert sich der geschöpfliche Teil des Menschen um seinen mysteriösen, göttlichen „Kern": als 1. Verstand, der die natürlichen Wahrheiten erfassen kann, Sitz der Philosophie, 2. Sinnenseele, Sitz der Leidenschaften und 3. Körper. Der Sitz der mystischen Gnosis ist der innerste Kern allein[212].

Der Mystiker erschaut intuitiv, daß ein Sein, das sich als ein stufenweise aufgebautes und graduelles darstellt, nicht ohne ein unendliches, absolutes sein kann, — daß ein begrenztes Sein nur bestehen kann, wenn es auf einem andern (wie ein Inhaerens) steht wie auf der Grundlage, auf der es eingezeichnet ist; denn eine Zeichnung (die Dinge sind *rusûm* = Umrisse, Konturen) setzt einen Träger voraus, auf dem sie ausgeführt wird. Das Beschränkte setzt etwas voraus, das eingeschränkt wird, auf dem die Beschränkung stattfindet, das Relative ein Absolutes, das nur bedingt Vollkommene ein Unbedingtes, das Viele die Einheit, aus der die Vielheit durch eine Art Teilung oder Partizipation (Anteilnahme am Sein) entsteht. Diese Partizipation ist aber keine solche einer Substanz an dem Wirken einer andern (christliche Auffassung), sondern eines Inhaerens an seinem Träger; denn das Absolute ist die Urwesenheit, an der die *ḥaqâ'iq* bestehen. Kurz: wo immer eine Abgrenzung, Individualisierung, Graduierung zu einer Stufenfolge, ein Ausschnitt, eine Abteilung vorliegt, muß ein Ganzes und Träger verhanden sein, von dem der Teil abgegrenzt und auf Grund dessen die Graduierung vorgenommen wird. Jede Setzung von Grenzen setzt ein unbegrenztes Substrat voraus.

Gott ist nach diesem Welterleben das Absolute, das über jedem Relativen steht, das Unbegrenzte, das jeder Begrenzung vorausgeht und zur Unterlage dient, das Ueberindividuelle (Allumfassende, zu unterscheiden von dem Allgemeinen, Abstrakten), an dem jedes Individuum seine Wesensumgrenzung findet, das Wesenhafte, in dem alles Schatten-

hafte und Schemenhafte seine Seinsquelle und Stütze hat, das Unerkennbare, da nur das Begrenzte für uns geistig faßbar (definierbar = „umgrenzbar") ist. Dadurch wird das Nirvana, der *tauḥîd*, verständlich. Eine „Vernichtung" (*fanâ*) ist er im Sinne des Verlustes der Individualisation; denn diese ist Begrenzung und Außergöttliches. Durch das Nirvana hört der Mensch auf, ein für sich abgesondertes Wesen zu sein und versinkt in Gott. Gott aber ist der Unbegrenzte, Unindividuelle.

In manchen Linien berühren sich diese Gedanken mit der Grundlehre des Averroes und Aristoteles von dem *per se* und *per accidens*: Alles was ein Ding nicht wesenhaft, sondern gleichsam neben seinem Wesen besitzt, muß es von einem Sein erhalten haben, das jenes wesenhaft besitzt. Alles, was eine systematische Vielheit und damit Graduierung ausdrückt, ist nicht *per se* sondern nur *per accidens* vorhanden. Die *ḥaqâ'iq* besitzen also ihre Wesensbestimmtheiten und das Sein nicht wesenhaft. Folglich muß hinter ihnen das Wahrhaft Seiende als Quell und Träger stehen. Averroes gießt diese Gedanken in die Aristotelische Form, während die Mystik sie mit Abzielung auf das Nirvana und die Mayalehre in brahmanisch-buddhistischer Einkleidung pflegt. Ob in dieser oder jener Form: sie gehören zu den großartigsten Gedankenbildungen, die die Menschheit gedacht hat, und können an Monumentalität und Tektonik der Konstruktion mit dem Kontingenzgedanken wetteifern, der der Grundzug der Philosophie Fârâbîs, Avicennas und der christlichen Denker war. In einer einzigen Intuition erfaßt er das gesamte Wirkliche, bringt es in eine Harmonie, gestaltet es so, daß es eine Grundlage des Sittlichen (in mystischer Färbung mit Nirvana als Ziel) und zugleich eine Befriedigung des ästhetischen Empfindens ist. Der höchste Schwung der Phantastik und Gefühle zeigt sich in der poetischen Pracht der Bilder und dem Rhythmus mystischer Poesie. Die unübertrefflichen Glanzleistungen persischer Poesie gehören der mystischen Richtung an und ihre Tiefen sind nur dann ganz nachzuempfinden, wenn man nicht nur ihre Form und ihren Stil, sondern auch ihren Ideengehalt zu würdigen versteht. Sie gehören der Geschichte der Philosophie ebensowohl wie der Weltliteratur an; aber es wird noch eine lange Zeit in Anspruch nehmen, bis die Kulturgeschichte dem Reichtum dieser Geister wie auch der arabischen Mystiker z. B. eines ibnu'l-ʿArabî klar erfaßt und gewürdigt haben wird.

§ 2. Das Einzelsein

Unsere Stellungnahme zu den Gedanken des Orientes dürfen wir nicht nach den neuzeitlichen Richtungen allein bestimmen, sondern müssen sie auf einer objektiven Grundlage aufbauen. Daher ist an einem greifbaren Beispiele zu versuchen, ob wir diesen Ideen nahekommen können. Dieser vor mir stehende Mensch ist eine der *ḥaqâ'iq*, also ein Schemen, ein wesenloses Ding, wenn man ihn in sich betrachtet. Das, was er an Wirklichkeit besitzt, ist ein Wesen, das in ihn hineinragt und das in allen Dingen dasselbe ist: die Urwesenheit, das Sein, Gott. Was dieses Individuum als solches (an sich) besitzt, ist nur seine Umgrenzung, Endlichkeit, Individuation, Mangel an Sein. Das Sein ist die Urwesenheit und in allen Dingen der gleiche Träger. Wir konstatieren an diesem Menschen Wirklichkeit, Realität (Aktuellsein). Alles dies ist das göttliche Wesen selbst, das in ihn hineinragt. Wir konstatieren ferner an ihm Begrenzung des Seins, Individualität, durch die er neben andern Individuen gleichwertig dasteht, numerische Abgrenzung (Einheit), so daß er neben andern Dingen wie ein untergeordnetes Glied in einem Systeme dasteht, eine nur graduelle (mit Unvollkommenheit vielartig gemischte) Vollkommenheit. Alles dies geht auf ihn selbst zurück und ist wie eine Umrißzeichnung auf Gott als dem unendlichen Untergrunde. Wenn das Beschränkende, Individualisierende fällt, so bleibt nur das Ursein übrig: der Mensch ist in den *fanâ*, das Nirvana, versunken und hat mit dieser Vernichtung seiner Individualität nicht etwa das völlige Nichtsein, sondern die höchste Fülle des Seins erreicht. Er ist in Gott versunken.

Aus diesen Gedankenverbindungen ergibt sich, wie der orientalische Mystiker das Weltmysterium auffaßte. Das Einzelding, eine einzelne *ḥaqîqa* ist ihm deshalb und darin ein Rätsel, weil sie einen definierbaren, begrenzten Ausschnitt des Wirklichen ausmacht. Ein Ausschnitt ist wie ein Teil nicht denkbar ohne ein Substrat, ein Ganzes, eine Unterlage, von der und aus der der Teil und Ausschnitt genommen ist. In sich betrachtet ist jede der *ḥaqâ'iq* ein Rätsel wegen ihrer Teil-haftigkeit (ihrer Eigenschaft, ein Teil zu sein) und Begrenztheit; denn in sich allein betrachtet und auf sich allein gestellt ist sie unbegreiflich. Sie weist auf ein unsichtbares Wesen als Basis

ihres Wesens hin. Die Weltdinge enthalten Widersprüche. Sie erscheinen als selbständige, in sich bestehende Dinge, und der Alltagsmensch wie auch der Sinnenmensch kommt nicht auf den Gedanken, daß sie nur scheinbar selbständig — daß sie Schemen sind und auf ein unendliches, unfaßliches weil grenzenloses Wesen hinweisen, ohne das ihr Dasein (Gottesbeweis) und ihr Wesen undenkbar ist. Gott ist nicht nur Wirkursache der Welt, die ihr das Dasein verleiht (Gottesbeweis in üblichem Sinne), sondern auch Träger der Welt (der *ḥaqâ'iq*), so daß die Welt „Teil" der Wesenheit Gottes ist, d. h. nicht ein abtrennbarer Teil, sondern sich verhaltend wie die Zeichnungen auf einer Unterlage, wie Inhaerens und Träger, Oberfläche und Inneres.

§ 3. Wesenheit und Dasein

Daraus ist zugleich ersichtlich, wie das philosophische Problem von Wesenheit und Dasein von mystizierenden Philosophen im Sinne der Identität beider gelöst werden konnte (Šîrâzî [1640 †]). Wesenheit und Dasein fallen sogar begrifflich (nicht nur im Einzeldinge und konkret) zusammen; denn die *ḥaqîqa* ist ihrem Wesen nach Sein (*wuǧûd*) und die *ḥaqâ'iq* sind Modifikationen des Seins, weil der *ḥaqîqa*. In ihnen ist also die Wesenheit ein Ausschnitt des Seins, der Wirklichkeit. Das Dasein (im strengen, technischen Sinne), das Ins-Dasein-Treten und das Dasein-Haben kann dann nicht mehr von dem Sein, das das Wesen ausmacht (d. h. das was man begrifflich als Definition faßt) unterschieden werden. In den mystischen Schriften kommt daher dieses Problem formell kaum zur Sprache. Es liegt den Diskussionen in dieser bestimmten Lösung als Selbstverständlichkeit zugrunde und muß von einer ideengeschichtlichen Betrachtung erst herausgelöst werden.

Das Sein ist in der *ḥaqîqa*-Lehre und der sie notwendig ergänzenden Mayalehre die Grundlage aller Erscheinungsdinge. Es findet keine „Kausalwirkung" statt, durch die die Dinge außerhalb des Urseins hingestellt würden, keine „Schöpfung" im überlieferten Sinne. Das Weltwerden ist ein Kristallisationsprozeß an dem Ursubstrate des Seins. Dieser Begriff wird extrem realistisch projiziert und zum wirklichen Substrate gemacht, auf dem die Welt ein flüchtiges Linien- oder Wellenspiel darstellt. Dies ist eine grundlegende

Neuheit in der Entwicklung dieser Frage. Es gibt keine Trennung zwischen Gott und Geschöpf, und das Erschaffen ist eine Linienzeichnung auf einem unindividuellen Substrate. Wesenheit, Dasein und Individuum sind dasselbe Urwesen.

Die Gedanken, die sich aus diesen Grundanschauungen und Erlebnisformen ergeben, werden von der mystischen Poesie ohne Furcht vor der Macht der Orthodoxie in schwungvoller Rede und farbenprächtigen Bildern seit abû Saʿîd (1049 †) bis auf ʿAskarî, Ẓijâ Paša und die Modernen zur Gestaltung gebracht. Das Absterben für die Welt, der Verzicht auf die Güter „beider Welten" (des Diesseits und des koranischen, sinnlich vorgestellten Jenseits), d. h. die Leugnung der leiblichen Auferstehung, die Geringschätzung aller formulierten Dogmen und äußeren Kultübungen, die Verherrlichung individueller Frömmigkeit und religiöser Gesinnung, für die Kaʿba und Götzentempel, Kirche, Moschee und Synagoge wesensgleich sind, — alles dies wird zu Symbolen und offenen Bekenntnissen des mystischen Kreises.

§ 4. Das göttliche Alleinsein (*ifrâd*)

Dieser Monismus wird in der *ifrâd*-Lehre zum „Alleinsein" Gottes gesteigert. Die Begriffsbestimmung dieser Idee findet sich in der ganzen mystischen Literatur[213]. In der Lehre des Bâb steht der Satz[214]: „Es ist unzweifelhaft, daß Gott in Ewigkeit so bestand, daß kein Ding außer ihm da war, und auch jetzt besteht er so, wie er in Ewigkeit war." In der Ewigkeit, d. h. in der „Anfangslosigkeit" — *fî mâ'lam jazal* = *fi'l-azal* — war Gott allein für sich, ohne die Welt, und dieses ist auch jetzt noch sein Zustand, wenn man die Wesenheiten der Dinge zu deuten versteht. Gott ist die Fülle des Seins, das unendliche Meer des Wirklichen. Durch den Hinzutritt der Welt wird dieses Unendliche nicht größer, und durch den Wegfall der Welt würde es nicht geringer werden. Fügt man zu Gott die Welt hinzu, so ist diese Größe gerade so groß, als wenn man von Gott die Welt subtrahierte; denn ein Unendliches kann nicht größer noch geringer werden.

Ferner wird im Begriffe des Unendlichen betont: die Weltdinge — *ḥaqâ'iq* — bilden keine Grenze gegen Gott; denn Gott, das Unendliche, hat keine Grenzen. Sie befinden sich nicht „außerhalb" Gottes. Gott würde durch die Dinge ein-

geengt und umgrenzt sein, wenn diese außerhalb Gottes wären. Sie haben kein eigenes Sein, das nicht zugleich das Sein Gottes darstellte. Im Grunde ist also der Zustand und die Summe des Wirklichen jetzt noch so, wie sie vor der Erschaffung der Welt war, als Gott allein bestand; denn die Welt ist nur eine Scheinwelt und besitzt nur eine Scheindasein. Es besteht im Grunde nur e i n e e i n z i g e S u b s t a n z: Gott allein, und der Zustand der „Ewigkeit" — *azal* —, als noch keine Welt vorhanden war, hat sich n i e g e ä n d e r t.

Die klassische Definition der Mystik, die Ḥallâǧ aufstellte, „Der Anteil des in die Minneekstase Versunkenen (*ḥasbu'l-wâǧid*) ist der *ifrâd* des Einen (*al-wâḥid*)" besagt, daß der Mystiker so tief in Gott versinkt, daß nur Gott allein besteht. Das völlige Aufhören des eigenen Seins ist das Endziel des Mystikers, der in Gott vernichtet wird (*fanâ* = Nirvana des Brahmanismus). Ohne einen Einblick in die *ifrâd*-Lehre bleibt die Uebersetzung dieser so schlichten und doch so monumentalen Definition wie das Lallen eines Kindes und ein ratloses Tasten im Dunklen. Sie besagt zugleich, daß ein eigentliches Versinken in Gott n i c h t real stattfinden kann, da keine reale Verschiedenheit zwischen Mystiker und Gott besteht. Durch die mystische Intuition wird nur erschaut, daß kein anderes Sein als das göttliche vorhanden ist, und damit ist das „Vernichtetsein in Gott" schon gegeben. Es kann gar nicht mehr erst noch statthaben[215].

Ḥallâǧ hat der islamischen Mystik diese letzte Vollendung der Gnosis gegeben und sie ist seitdem ihr fester Besitz geblieben. Von ihr aus fanden die Mystiker jene grandiose Weltüberlegenheit, aus der sie die Kraft für ihre höchste Selbstlosigkeit und „Bevorzugung des Nächsten vor sich selbst" — *îṯâr* — gewannen, ferner für die Gleichgültigkeit, ja Verachtung gegen die irdischen Werte, wie wir sie bei den „Laienmönchen" — *fitjân* in der *futûwwa* — und den „offenen Weltverächtern" antreffen.

Die vielberufenen Definitionen des Ǧunaid vom *tauḥîd*, der Versenkung in Gott werden nun verständlich. In ihnen versuchten die Mystiker den tiefsten Inhalt ihres Lebens zu fassen: „Die Versenkung ist ein unkörperlicher Inhalt = Zustand, in dem die Individuationsprinzipien (*rusûm*) verschwinden und die Erkenntnisse (Bewußtseinsinhalte der Geschöpfe) erlöschen und Gott so ist, wie er in der Ewigkeit (vor der Schöpfung) war." Damals bestand nur eine einzige Substanz, Gott, und

so ist es auch im Nirvana, „indem der Gottesdiener zu seinem Anfange zurückkehrt und so wird, wie er damals war, bevor er war", ein Paradoxon, dessen Klarheit gar nicht übertroffen werden kann. Will man den völligsten Monismus zum Ausdruck bringen, so kann man nur sagen, daß für die Tiefenschau und Intuition des Mystikers das Wirkliche sich jetzt und immer so verhält, wie Gott vor der Schöpfung, die dann freilich nur eine scheinbare gewesen ist: es besteht nichts anderes als Gott der einzige. Die Scheinwesenheiten der Mayawelt sind nichts[216].

An dieser Stelle muß ich leider einen Mißklang in den Höhenflug metaphysischer Träume bringen. Es ist bekannt, daß die Mönche des Islam dem Opiumgenusse sehr ergeben sind. Einstimmig berichten dies die Reisenden seit Gobineau[217] und schon früher. Die Assasinen sind die *ḥaššâšîn* = die Haschischesser, die im Haschischrausche dem „Alten vom Berge" ergeben sind. Das Verhältnis der Einzelwesenheiten zur Allwesenheit und Urwesenheit ist das des Hin- und Herflutens auf einem Meere. Die Einzeldinge tauchen aus dem Meere der Gottheit empor, um wieder in dasselbe zu versinken. Die darin gegebene Stimmung ist nach Aussagen von Fachleuten die des Opiumrausches. Ein mir bekannter Psychanalytiker analysierte die Träume eines Inders und erhielt als Grundstimmung ein unbestimmtes Getragenwerden wie von den Wogen eines Meeres. Dies besagt auch die mystische Metaphysik und Weltlehre. Freilich muß man sich von der naiven Verallgemeinerung freihalten, alle mit dieser wesensgleichen Systeme bis zum Buddhismus und Brahmanismus mit dem Schlagworte „Opiumrausch" irgendwie „erklären" zu wollen. Damit wäre eine durchaus inadäquate Ursache dieser von höchsten sittlichen Idealen getragenen Kulturen und Religionen angegeben. Dennoch scheinen beide eine tiefe Wesensgemeinschaft zu haben und Linien darzustellen, die sich in einem Punkte treffen. Eine tiefe Energielosigkeit und Entnervtheit läßt sich leicht in der islamischen Mystik indischer Färbung aufweisen.

In der *ḥaqîqa*-Lehre werden die Beziehungen zu den Grundideen der Monumentalreligionen Asiens in überraschender Weise deutlich. Aller Dualismus ist überwunden und Gott steht der Welt nicht wie eine fremde Macht gegenüber. Er regiert nicht von e i n e m Punkte aus das Weltall, sondern ist seiner Substanz — nicht nur seinem Wirken — nach in

allen Dingen. Er ist deren Träger. Wie im Taoismus er-
erblickt der Mensch der *ḥaqîqa*-Lehre in der Harmonie mit
dem unendlichen Weltgesetze und der Urmacht der Natur
seine Vollendung. Der Mensch wird nicht als Einzelwesen
betrachtet, sondern geht im Ganzen auf. Darin beruht die
Monumentalität der asiatischen Religionen ebenso wie in der
jüngsten Entwicklung des Behaismus, der *kullu-šai'îja*, die
„alle Dinge" als Manifestationsformen des Urwesens emp-
findet. „Das *mahayana* in seiner höchsten Entwicklung be-
schränkt sich nicht mehr darauf, nur die Welt der Erschei-
nungen und ihre Gesetze zu erklären. Es dringt dahin, wohin
nach Goethe kein erschaffener Geist dringt, ins Innere der
Natur, bis zu den letzten transzendenten Gründen aller Dinge
und entdeckt da als deren Herz das wahre, unveränderliche,
über Zeit und Raum erhabene, allgemeine, absolute Sein, das,
aller Dinge Ursprung, in allem, Materiellem wie Geistigem,
lebt und webt und ist, so daß folglich alle Wesen unbewußt die
Natur Buddhas — d. h. des Urwesens — in sich tragen,
mit andern Worten: Buddha sind"[218]. Der Erleuchtete hat
erkannt, daß er und Buddha, die substanzielle Basis alles Seins
— *ḥaqîqa* — und Denkens, nicht zwei, sondern identisch sind.
Das *tao*, die höchste Ausbildung einer dynamistischen Welt-
betrachtung, besagt in den wesentlichen Zügen dasselbe wie
der *tauḥîd* der Mystiker, d. h. „das Aufgehen in die Einheit",
das Brahma und Nirvana, und ist dem *dahr* der Dahriten zu
vergleichen. Die Auffassung der dualistischen Religionen,
daß der Mensch eine böse oder dem Bösen leicht verfallende
Natur habe, ist der islamischen Mystik ebenso fremd wie den
ostasiatischen Religionen.

§ 5. Das Nichtsein

Eine dem gesamten europäischen Kulturkreise fernliegende
und gar dem Griechentume wesentlich widersprechende Spe-
kulation ist die über das Nichtsein. Während dieses in
der liberaltheologischen Schule ein schemenhafter Zustand ist,
den die Dinge durchmachen, bevor sie zum realen Sein erhoben
werden, stellt es in der mystischen Weltbetrachtung eine eigen-
artige Intuition dar, die in der Welt, trotz aller ihrer Wirk-
lichkeit, die sie nach unseren Begriffen hat, das Nicht-
sein sieht. Die Weltdinge täuschen das Sein nur vor.
Sie sind kein Sein, sondern Nichtsein in den Formen des Seins,

Phantasmagorien, Irreleitungen der Vernunft durch das Spiel flüchtiger Schatten. Dann ist freilich die Frage nach dem Sinne des Lebens eine müßige, wenn dieses Leben selbst nur ein wesenloses Schemen ist. Die Dinge sind[219] „das, was des Seins entbehrt“, „und wie kann ein solches das wahrhaft Seiende (Gott, *mauǧûd*, Gegensatz zu *mafqûd* = *ma'dûm*) erfassen?“ So verstehen wir auch die von den Mystikern angeschlagenen Saiten, die Ḫajjâm erklingen läßt (nach Rosen):

„Ich trinke nicht aus bloßer Lust am Zechen,
Noch um des Korans Lehre zu durchbrechen,
Nur um des Nichtseins kurzer Illusion —
Das ist der Grund, aus dem die Weisen zechen.“

C. Die Nirvana-Lehren

Das Nirvana ist nicht nur ein Zustand am Ende dieses Lebens und ein Endzustand der Welt, sondern eine Seinsform, ein Zustand, der mit der mystischen Vollkommenheit schon im Diesseits gegeben ist. Durch den Zustand des Weltentrücktseins und der Vereinigung mit Gott tritt der Mystiker in den Zustand der Auflösung und des „Nichtseins“ seines Sonderdaseins, so daß er nicht mehr als getrenntes Wesen, sondern nur noch in Gott besteht.

Sodann gibt es ein Nirvana der esoterischen Weltlehre: Die Phänomenenwelt ist kein eigentliches Sein. Sie ist in ihren individuellen Umgrenzungen betrachtet Nichtsein. Der Kern ihres Wesens ist Sein, ja das Ursein selbst. Diese Seinseinheit ist der *tauḥîd*, und wer sie erkannt hat, für den ist das Nirvana schon eingetreten. Er weiß, daß sein Dasein ein Nichtsein ist und daß keine Welt im eigentlichen Sinne wirklich ist. Dies ist der Zustand des *ifrâd*, des Alleinseins Gottes, „ohne daß neben ihm eine Welt bestehe“. Im vollkommensten Sinne tritt dieser am Ende der Zeiten mit der Auflösung der Phänomenenwelt ein. Er ist aber auch jetzt schon vorhanden, insofern nie ein anderer Zustand gegeben war als der des „Alleinseins“ Gottes, da niemals neben Gott eine wirkliche Welt bestanden hat. In diesem Sinne ist das Nirvana der Zustand des Seins überhaupt. „Das Versinken in Gott“ — *tauḥîd* — und das Nichtbestehen des Außergöttlichen bei dem „Alleinsein“ Gottes — *ifrâd* — ist das Gleiche und niemals hat ein anderer Weltzustand bestanden, — niemals war ein anderer überhaupt möglich.

D. Die Manifestationslehre

Eine eigene Färbung und Präzisierung nimmt in der Mystik die Manifestationslehre an. Sie formt sich im Kampfe gegen christliche Ideen. Das Christentum hatte die Vorstellungen von der Inkarnation und der Vereinigung der beiden Naturen aufgebracht und begrifflich scharf formuliert. Das islamische Gegensatzbewußtsein gegen das Christentum verlangte eine ablehnende Stellungnahme gegen diese christlichen Grundlehren. Es galt als ein schlimmer Vorwurf, wenn gegen jemand die Anklage auf *ḥulûl* = Inkarnationslehre oder *ittiḥâd* = Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen erhoben wurde. Ibnu'l-ʿArabî und Ḥallâǧ mußten sich gegen diesen Vorwurf verteidigen, den Zwölfer-Imamen werden von den Drusen dieselben Einwände gemacht, und Ǧîlî verteidigt sich mit aller Entschiedenheit gegen das Gleiche.

Hier ist also eine deutliche Tendenz ausgesprochen, die Manifestationslehre gegen verwandte Ideenbildungen im Christentume zu begrenzen. Es mußte ein Mittelweg gefunden werden. Dieser wird aus den Urtraditionen des Parsismus entwickelt. Er entspricht ebenso einer alt-islamischen Lehre. Gott ist vor der Welt verschleiert[220]. Meere und Schleier trennen ihn von der Welt der Geschöpfe. „Er wohnt in einem unzugänglichen Lichte." Nur dadurch kann er sich also manifestieren und offenbaren, daß er einen Schleier anlegt, damit er das Auge der Geschöpfe nicht blende. Beliebt ist das Paradoxon: dadurch daß sich Gott verschleiert, wird er sichtbar, wie die Sonne nur dadurch für das schwache menschliche Auge sichtbar wird, daß eine leichte Wolke sie verhüllt (schon bei Fârâbî).

Wenn Gott sich also in einem Menschen manifestiert, so ist der Mensch wie ein Schleier der Gottheit. Die Gottheit inkarniert sich nicht in ihm; denn Gott kann nicht „Akzidenz" einer geschöpflichen Substanz werden. Ebensowenig vereinigen sich die beiden Naturen zu einer Person. Eine Mischung von Gott und Mensch ist nicht denkbar. Gott ist ja die einzige Substanz.

Die ihrer Göttlichkeit sich bewußten Mystiker stehen auf dieser Gedankenlinie. Dabei fließen indische Motive mit ein. Der eigentliche Träger der Weltdinge ist die Ursubstanz. Die Dinge werden vernichtet, lösen ihre Grenzen auf und versinken dadurch in das Ursein. Nach diesen Voraussetzungen

ist der Mystiker seinem Wesen nach Gott, die Urwesenheit, indem diese als Schleier die menschliche Gestalt angelegt hat. Die Person, die aus Ǧunaid, Ḥallâǧ und den andern spricht, ist Gott selbst und die Körperlichkeit ist nur eine vorgezogene Maske. Der Mystiker kann sich als Gott verehren lassen, ohne daß damit die Inkarnations- oder Vereinigungslehren angenommen wären. Eine „Vereinigung" nach Art einer Mischung kann ja nur bei zwei sich im Sein gleichwertig gegenüberstehenden Substanzen stattfinden. Menschliche und göttliche Natur sind nun aber keine solche Substanzen. Gott kann ferner kein Inhaerens sein, er kann nicht inhärieren, wie es die Inkarnationslehre — nach der Auslegung dieser Mystiker — besagt.

Manifestationsgedanken liegen auch in abgeschwächter Formulierung vor. Wenn Šiblî sich als „den Gesandten Gottes" ausgibt, so besagt dies, er sei eine Erscheinungsform der „Urwesenheit Muhammeds", der *ḥaqîqa* des kosmischen und logosartigen Muhammed, und diese ist der *ḥaqîqa* des Weltganzen wesensgleich. Šiblî ist demnach eine Erscheinungsform der Urwesenheit. Diese hat eine Mayagestalt, eine Scheinform angelegt oder wie einen Schleier vorgezogen, die sich Šiblî nennt, und in dieser Verkleidung wird Gott, die Urwesenheit, den geschöpflichen Wesen sichtbar[221].

Eine Blasphemie liegt in der Behauptung der Mystiker, Gott zu sein, nicht vor; denn in ihnen behauptet keine geschöpfliche Substanz, Gott zu sein — dies allein wird als Gotteslästerung empfunden —, sondern es wird nur die Lehre aufgestellt, es gäbe überhaupt keine geschöpfliche Substanz, — es sei nur eine Substanz und ein Wirkliches vorhanden und dieses sei Gott. Wenn also auch die mystische Manifestation sich von der persisch-islamischen unterscheidet wie Brahmanismus und Lichtlehre, so werden sie doch zu einem Systeme harmonisch vereinigt.

E. Die Vorbild-Theorie

Auch die Vorbild-Theorie ist im mystischen Systeme enthalten. Die Urwesenheit ist das Fundament aller übrigen Wesenheiten, so daß diese in jener latent enthalten sind wie im Genus die Arten und in den allgemeinen Umrissen das ausgeführte Bild. Eine genauere Ausführung vervollständigt die Urwesenheit (*ḥaqîqa*) zu den besonderen

Wesenheiten (*ḥaqâ'iq*). Beide liegen in derselben Ebene und sind nur graduell verschieden. Ferner: Die Gottheit entwickelt sich zur Welt. In ihr müssen also die Keime dessen enthalten sein, was die Welt darstellen soll und wird. Die Welt ist der Endpunkt einer Entwicklung, dessen anderes Ende Gott ist. Eine gerade Linie verbindet beide, und was in dem einen Ende der Reihe aktuell in die Erscheinung tritt, muß in dem anderen der Anlage nach enthalten gewesen sein. Sodann wird auch in der Mystik die Lehre vom Parallelismus gepflegt. In diesem ist aber ausgesprochen, daß alles irdische Geschehen im Himmel sein Vorbild hat, und dieses Vorbild bewirkt (wie eine Platonische Idee), daß in der sublunarischen Welt ein wesensgleiches Geschehnis eintritt[222].

II. KAPITEL: DAS MENSCHENLEBEN NACH MYSTISCHER LEHRE

A. Die *ḥaqîqa* in der Handlung, dem Glauben, der Absicht

In die mystische Weltanschauung gehört auch die mystische Ethik; denn sie baut sich auf jener Weltbetrachtung auf und ist der Exponent, die äußere Auswirkung und Folgerung derselben.

Typisch ist wie für den Weltbau, so auch für das Gebiet des Sittlichen die Schichtenlehre[223]. Es gibt in den Absichten, Handlungen, Idealen und Zielen der Moral verschiedene Schichten, die sich übereinander lagern. Zunächst ist die äußere, materielle Handlung gegeben. In dieser lebt ein Inneres — *bâṭin* — das jener äußeren Schale erst den Wert gibt: die Absicht. Aber auch in diesem Geistig-Innerlichen sind noch Schichten zu unterscheiden; denn die Absicht ist vielfach bewußt und formell auf Gott gerichtet, also „gut"; aber ob sie deshalb schon bis in ihre letzten Tiefen durchaus „rein" ist (*iḫlâṣ* — Lehre von der Reinheit der Absicht) steht dabei noch aus; denn in uns können verborgene Tendenzen leben, die selbstsüchtige und weltliche Zwecke verfolgen. Wir wollen uns diese freilich nicht immer eingestehen, suchen sie sogar vor uns selbst und dem Nächsten zu verbergen, indem wir uns selbst aus Eigensucht und Selbstgefälligkeit zu betrügen suchen; sie sind aber in Wirklichkeit vor-

handen und bilden die tiefere, „verborgene“ Schicht, die unsere Handlungen vergiftet und ihnen ihren Wert raubt. In eine auf Gott gerichtete, in der formellen Intention auf ihn abzielende Handlung kann sich auf diese Weise „der verborgene Polytheismus“ und „die verborgene Begierde“ einschleichen, und sie gilt es vor allem zu bekämpfen.

Wer in seinem Handeln andere Ziele als Gott verfolgt, erkennt neben Gott ein anderes höchstes Sein an, das er für sich als Lebensziel wählt, während der wahre Muslim Gott allein als Lebensziel kennt. Er stellt also neben Gott einen andern Gott auf und versündigt sich durch „Polytheismus“, wenn er auch äußerlich den Monotheismus bekennt. Er versündigt sich durch selbstsüchtige Begierde — *šahwa* —, wenn er auch äußerlich die Selbstlosigkeit zur Schau zu tragen wagt.

In allen diesen Dingen gilt es, die „wahre Wesenheit“, *ḥaqîqa* herauszuschälen und den Schein abzustreifen; denn ebenso wie in allen Weltdingen gibt es auch in den sittlichen Werten und Wirklichkeiten eine „Urwesenheit“, die erst den eigentlichen Wert des Sittlichen und sein Wesen ausmacht.

Dieses „Urwesen“ des Sittlichen, seine „Urwahrheit“, sein geistiger und transzendenter Kern, sein ewiger Wert ist das selbstlose Wohltun — *iḥsân* —. Es baut sich auf über dem breiten Fundamente des Gesetzesislam der Theologen und Rechtsgelehrten, die auf dem Wortlaute des Koran fußen, ferner auf dem schon tiefer gehenden und mehr an das Innerliche rührenden „Glauben“ — *îmân* — als Mittelschicht, die über dem *islâm,* dem Gesetzesislam liegt, dem der Traditionsgelehrten, der sich auf den Ueberlieferungen vom Propheten aufrichtet, und will die Vollendung sein, die dem Wesen — *ḥaqîqa* — des Islam entspricht, aus diesem aufblüht und es farbenprächtig nach außen gestaltet.

Das selbstlose Wohltun wendet sich an alle Menschen — *ḫalq* —, d. h. eigentlich an alle Geschöpfe, dann im engeren Sinne an alle vernünftigen Geschöpfe, besonders an alle Menschen. Ausgeschlossen aber ist der Gedanke, diese Nächstenliebe solle sich nur auf die Glaubensgenossen beschränken, nur den Muslimen zugute kommen. Das wäre ein Abfall von „dem Mitleid, das wir allen Menschen schulden“.

Die gute Absicht, die den Inhalt des Gewissens widerspiegelt — sie gilt dem Muslim als gleichbedeutend mit Gewissen (*ḍamîr*) —, muß eine reine sein. Ihre Reinheit besteht darin, daß der Fromme das eigene Selbst zurückstellt,

jeder Augendienerei und Ohrendienerei — *rijâ* und *sam'a* — wie auch jeder Weltlichkeit entsagt, kein außergöttliches Sein mehr vor Augen hat und „allein das Antlitz Gottes erstrebt", „sein Antlitz allein auf Gott richtet" und „sein Selbst von der Welt abschneidet um bei Gott allein zu sein" (Lehre von dem *inqitâ'*, dem Losgelöstsein von der Welt). Unser Streben darf nur sein, zu Gott als dem erstrebten Ziele — *murâd* — zu gelangen" und „nur das zu wollen, was er will"; denn dies ist das in dem großen Weltplane Gottes als das Beste Vorgesehene und ist der Gedanke des alliebenden und allerbarmenden — *raḥmân* — Weltenherrn.

Die Absicht ist um so reiner, je mehr in ihr, in ihrer Tiefenschicht der „verborgene" Egoismus, d. h. der „geheime Polytheismus" überwunden ist. Die Ernsthaftigkeit dieser höchsten sittlichen Ideale zeigt sich nun in der Lehre über die Selbstaufopferung, mit der wir diese Ideale befolgen und verwirklichen sollen. Dabei zeigt sich zugleich, in welchem hohen Grade das Wohltun als ein „selbstloses" gedacht ist. Im Kampfe um unsere Ideale müssen wir zunächst und selbstverständlich die materiellen Güter hingeben; denn diese, wie die ganze Welt „mit allem was in ihr ist" haben nicht einmal den Wert — „das Gewicht" — des Flügels einer Mücke. Sodann müssen wir unsere Machtmittel und Kraft aufopfern, ferner unser Leben selbst, unsern „Lebensgeist" — *rûḥ* — und unsere „Seele", d. h. unser Selbst und die Sinnenseele und „im Wettkampfe in der Arena des Lebens (*bi'l-munâzala*) und im Angriffe (*huǧûm*) auf die feindlichen Scharen der Leidenschaften und egoistischen Wünsche unser innerstes Herzblut".

Dieser Heroismus ist das treueste Abbild des mystischen Welterlebens und Menschlichkeitsempfindens und er gilt als die „Urwesenheit" des Sittlichen, als dessen ureigentlichster Sinn, ohne den alle Sittlichkeit nur Schein und Täuschung bleibt. Hier mündet die Weltlehre von der Urwesenheit in die Ebene des Sittlichen und zeigt dadurch, wie sehr in der Weltbetrachtung die Einheit des Ganzen empfunden wird. Dieselben Prinzipien, die vom Weltbau gelten, finden wir in der Betrachtung der ethischen Handlung angewandt. Dieselben Gesetze gelten hier wie dort, und alles klingt in einer wunderbaren Harmonie zusammen, indem die Urwesenheit die tiefste Schicht sowohl der Weltdinge als auch unserer eigenen Person und unserer Handlungen und ethischen Moti-

vationen ausmacht und wir im Verlaufe des Lebensvorganges „ausgewischt werden", wie alles „vergängliche und der Bewegung unterworfene Wirkliche — *kaun* — „ausgewischt wird", indem wir in diesem Nirvana die höchste Seligkeit erleben.

Die Kulturtatsache dieses hochgespannten, idealen Fluges ist so bedeutsam, daß wir sie nicht an unserm geistigen Auge vorüberziehen lassen dürfen, ohne auch sie unsererseits auf ihre „Tiefenschicht" — *ḥaqîqa* — zu untersuchen. Ihr tiefes Welt- und Lebensempfinden kündet uns von der Macht des Gefühles und der unbesiegbaren Begeisterung, die sie durchglüht. Die mystische Weltlehre ist nicht mit dem Verstande, sondern mit dem Herzblute geschrieben: daher die Forderung, das „Herzblut" für sie zu vergießen.

Die Sucht, alle Wirklichkeitsgebiete in eine große Gedankensynthese zu verbinden, entspringt dem beschaulichen Typus des Orientalen. Ihm ist die „Urwesenheit" die geheimnisvolle, allem zugrundeliegende Urkraft, deren Emanation einesteils die Linie der physischen Weltdinge, andernteils die der Geister, unserer Persönlichkeit und unserer Handlungen ist, in sich unerfaßbar, ohne Grenzen und daher auch die Grenzen der Dinge letzthin ineinander fließen lassend, — also eine magisch-geheimnisvoll wirkende Kraft als Träger der Welt.

Diese Linie des orientalischen Menschentypus könnte man als die „magische" bezeichnen, ohne daß damit irgendwie das Wesen dieses Typus erschöpft wäre. Er ist zugleich noch stark sozial bestimmt, und zudem ist zu beachten, daß dem arabischen Menschen die hier entwickelte Denkweise durchaus fremd ist. Mit seinem motorisch bestimmten, auf schärfste Sinneswahrnehmung gerichteten, zugleich stark voluntaristischen Wesen ist ihm die unklar-verschwommene mystische Denkweise nicht wesensentsprechend, während sie dem Perser Blut von seinem Blute zu sein scheint. Die beschauliche Einstellung zur Welt neigt zum Quietismus und daher verdient es Beachtung, in wie seltsamer Verschmelzung in dem mystischen Sittlichkeitsempfinden eine gewaltige ethische Kraft sich paart mit einer beschaulich-ruhigen Verstandeseinstellung zur Welt. Auf eine einzige, knappe, mathematisch-scharfe Formel lassen sich die schillernden und wechselvoll-spielenden Linien dieses orientalischen Menschentypus nicht bringen.

B. Die heroische Selbstlosigkeit (*futûwwa*)

Die heroische Selbstlosigkeit — *futûwwa* — wird durch die Form des islamischen Laienmönchtums vertreten. Sie hielten es für einen Mangel an Tugend oder wenigstens eine Gefahr für dieselbe, äußere Abzeichen zu tragen, die ein besonders intensives religiöses Leben bedeuten sollen und daher zu Eigenliebe und Ruhmsucht verleiten könnten. Sie verwarfen daher für ihre eigene Person das Tragen des Mönchsgewandes und lebten als Laien in weltlichen Berufen. Für sie war es das Wesentliche, den höchsten Grad der Selbstlosigkeit ohne jede Augendienerei und ungesehen von den Menschen zu üben. Sprachlich könnte man *futûwwa* mit „Rittertum" wiedergeben in dem Sinne, daß die Ordensritter den höchsten Grad der Selbstlosigkeit üben mußten. Besser übersetzt man diesen Terminus aber mit „Laienmönchtum" im angegebenen Sinne. Mit den christlichen Tertiariern ist es nicht gleichzusetzen, obwohl diese einen Kreis von Laien bilden, die sich bestimmten Orden anschließen. Geschichtlich mögen sie zusammenhängen. Die „Laienmönche" stammen zweifellos aus Indien, wo z. B. zu den Jaina Laien gehören, die in den Prinzipien mit dem Orden übereinstimmen und ihn materiell unterstützen, auch teilweise die Regeln des Ordens befolgen. Sie werden die G e m e i n d e desselben genannt[224]. Šarani exemplifiziert an ihnen die höchste Weltentsagung: „Der Laienmönch, dem dû'n-Nûn begegnete, trug schöne Kleider und hatte ein gepflegtes Gesicht." Er wollte als ein Weltmensch erscheinen. „Zwischen seinen Augen sah man jedoch die Spuren der Nachtwachen", die er im Gebete zugebracht hatte. Als d̲û'n-Nûn ihm materielle Unterstützung zukommen lassen wollte, wandte er sich zornig ab. Annahme weltlicher Güter hielt er für Mangel an Gottvertrauen, sogar für Unglauben. Die Handlung des Teufels, der Adam nicht anbeten wollte — Koran 7, 11 —, und des Pharao, der Moses nicht als Propheten gelten lassen wollte, werden als *futûwwa* gedeutet: Der Teufel wollte lieber ewig in der Hölle brennen, als einem andern, dem Adam, in der Gottesliebe nachstehen, und Pharao wollte lieber in den Fluten des Meeres untergehen, als einen Mittler zwischen sich und Gott zulassen. Auch Ḥallâǧ bezeichnet sich als „Laienmönch", ebenso H̱idruja[225].

Der Islam scheint in seinen mönchischen Idealen das Bestreben zu haben, das Christentum in der Nächstenliebe zu

übertreffen. Daher stellte er das Ideal des *îṯâr*, „der Bevorzugung des Nächsten vor der eigenen Person“ auf. Christus lehrt nur: ihr sollt den Nächsten lieben wie euch selbst. Der islamische Mystiker lehrt: ihr sollt den Nächsten mehr lieben als euch selbst, „ihn vor euch bevorzugen“. Dieser Heroismus bildet auch einen Grundgedanken der *futûwwa*. Häufig wird berichtet, daß der Laienmönch große Summen, ohne sie irgendwie zu beachten und ohne für diese Gabe Dank zu erwarten — dann hätte er ja irdischen Lohn erstrebt —, weggibt, um andern zu helfen.

C. Der Heroismus der Melâmatîja

Eine extreme Form dieses Idealismus hat sich in den „offenen Weltverächtern“ — *melâmatîja*, die türkischen Melami und Melati — ausgestaltet, die den Tadel der Welt herauszufordern suchen. Sie traten in einer Weise auf, die dem Anstand und der Sitte Hohn spricht[226]. Urjân, „der Nackte“, predigte unbekleidet. Dies erinnert an indische Mönche, die unbekleidet einhergehen. Mit dem Kynismus darf man diese Formen nicht in geschichtliche Verbindung bringen, so sehr sie auch äußerlich an ihn erinnern. Da die persische Mystik nach Ideengehalt und äußerer Gestaltung durchaus indischer Prägung ist, darf man als Ursprung der Melâmati nur an die bekannten Arten des indischen Mönchtums denken, die sich ebenso kulturfeindlich wie die Melâmati benehmen, die Digambara.

Wenn solche Erscheinungen auch mit der Sittenpolizei eines Kulturstaates nicht in Einklang zu bringen sind, so müssen wir bei ihrer Beurteilung und Verurteilung doch immer bedenken, daß es sich um hohe Ideale und Spekulationen handelt, deren Verirrungen hier vorliegen und daß es auch kulturell mögliche Formen dieser Richtung gibt. Die Bektašî[227] nennen sich Melâmati: „In der Welt des Tadels — des *melâmet* — sind wir eine Schar von Trunkenen“ in der Gottesminne. Damit stimmt auch überein: „Unser Ruhm ist der Ausspruch: ‘Die Armut ist mein Ruhm’.“ Also das, was die Welt verachtet, ist mein Ruhm.

Ibnu’l-ʿArabî, der Platon des Islam, nennt sich einen *melâmati-tarǧumanu’l-ašwâq*[228]. „Die Tränen, die der Ausfluß meiner Krankheit — der übersteigerten Gottesminne — sind, schlucke ich immer herunter. Meine Liebesleidenschaft — für Gott —

verberge ich und behüte ich vor dem Tadler.“ ʿArabî selbst erklärt diese Worte: „Ich will meine mystischen Vorzüge vor den Menschen verheimlichen, damit sie mich tadeln sollen.“ Der Wortlaut könnte auch das Gegenteil bedeuten. Wir haben aber die Auslegung des Verfassers selbst als maßgebend zu betrachten. Die völlige Aufopferung für den Nächsten ist ebenfalls ein Melâmati-Ideal. Huǧwirî[229] (1074 †) behandelt sie als Heuchler. Für den orthodoxen Muslim, den Huǧwiri darstellt, war diese stark nach Indien neigende und zweifellos heterodoxe (pantheistische) Richtung ein Dorn im Auge.

Melâmatîja bezeichnet in dem Sinne, in dem sich andere Orden in Wortspielen als Anhänger der *melâma*-Richtung bezeichnen, eine G e s i n n u n g und geistige Haltung der höchsten Ueberlegenheit über die Welt bis zur Verachtung aller weltlichen Werte, vollste Selbstentäußerung und Hingabe an Gott (Grundgedanke des „*islâm*“). Sie sind in dieser Verallgemeinerung kein besonderer Orden, sondern der allen Orden gemeinsame mystische Rang des H e r o i s m u s.

Auch die *futûwwa* kommt, abgesehen von ihrer Eigenschaft als Laienmönchtum und Laienorden, als G e s i n n u n g (heroische Selbstlosigkeit) vor und ist als solche das Ideal des Mönchtums und dem *îṯâr* nahestehend. Ǧunaid: „Die *futûwwa* besteht darin, daß du deine eigene *futûwwa* nicht selbstgefällig betrachtest und deine Handlungen nicht dir selbst zuschreibst, so daß du meinst: dies habe ich getan.“ Ḥaddâd (884 †) antwortete dieser Definition mit Aufstellung der seinigen: „Nach meiner Ansicht ist *futûwwa*, daß man andern Gerechtigkeit zuteil werden läßt, sie aber von andern nicht fordert“[230].

Zur *melâma* gehört auch, daß man seiner eigenen Natur mißtraut und sich nie vor Fehltritten sicher wähnt. Der *îṯâr*, die Bevorzugung des Nächsten, kann sich bis zur Selbstvernichtung steigern — man vergleiche die Begeisterung für den Märtyrertod im Babismus — und Formen annehmen, die auch aus der christlichen Mystik bekannt sind, indem sich ein Heiliger an Stelle von Sündern Gott zur Verdammnis darbietet. Ḥaddâd fragte den Hiri: „Wie weit reicht dein Mitleid mit den Menschen? (*ḫalq*)“. Hiri: „So weit, daß ich damit einverstanden wäre, wenn mich Gott an Stelle aller Sünder in die Hölle stieße und abstrafte.“ „Mein Mitleid mit den andern Menschen ist größer als das mit mir selbst“[231]. Die „Laienmönche“ treten als Heroen der Selbstlosigkeit oft in die Dienste eines berühmten Meisters, und anstatt Lohn anzunehmen, ver-

wandten sie ihr Vermögen im Dienste des Ordens und nahmen zu demselben Zwecke sogar noch Schulden auf[232]. Daß der *îṯâr* sich sogar auf Güter des Jenseits erstrecke, wird in seiner Definition selbst von Ḥaddâd ausgesprochen: „Der *îṯâr* liegt darin, daß man das Interesse seiner Brüder dem eigenen in den Dingen dieser und jener Welt voranstelle."

Wir verlassen nun die Oberschicht der vorderasiatischen Geisteskultur, um uns der Mittelschicht zuzuwenden. Zu jener gehört noch die Literatur der Höhergebildeten, die klare, begriffliche Weltanschauung enthält, ohne sich allzusehr der wilden Phantasterei hinzugeben. Auch abgesehen von der mystischen Poesie, die in diese Schicht gehört, gibt es eine solche Literatur höherer Kulturwerte, z. B. die Maqamen, und feinere Dialektik, wie die „Weisheits"literatur, kurz alles, was eine „höhere", feiner kultivierte Weltanschauung birgt. Die Auswahl ist hier noch nicht getroffen worden[233].

In der Mittelschicht könnte man ebenso wie in der Oberschicht unterscheiden: 1. Weltbild, 2. Ethik, 3. Mystik und 4. Literatur — nach dem Einteilungsprinzip von Kultur des 1. Verstandes, 2. Willens, 3. Gefühles und 4. der Anschauung. Da jedoch hier die Differenzierungen weniger ausgesprochen sind als in der Oberschicht, kann man in zwei Kapiteln das Wesentlichste andeuten: 1. der Dilettantenphilosophie, Popularphilosophie und 2. der literarischen Gestaltung des Weltbildes, wo das Weltanschauliche, Ideengeschichtliche der Literatur zu Sprache zu kommen hätte, nicht das Aesthetische.

II. ABTEILUNG: DIE MITTELSCHICHT

1. ABSCHNITT: DIE PHILOSOPHIERENDEN DILETTANTEN

A. Die Enzyklopädisten

Während die Denker der höheren Geisteskulturschicht (Fârâbî, Avicenna) einen ausgesprochenen Neuplatonismus vertreten, der freilich die Aristotelischen Bausteine herübernimmt und dadurch zu wissenschaftlicher Höhe gelangt, stellen die Schriftsteller der mittleren Kulturschicht einen Eklektizismus dar, der ebenfalls neuplatonisch ist, aber in unwissenschaftlicher Weise, indem er keine präzise Ausbildung der Begriffe aufweist — und daneben alle im Hellenismus lebenden Richtungen in sich aufnimmt, so weit sie ihm erreichbar waren. Er ist zugleich Neupythagoräismus, Kabbala, Astrologie, Pseudo-Empedokles, gräzisierte Mystik. Das phantastische Moment überwuchert äußerst stark, so daß die kristallklare Begriffsbildung eines Aristoteles nicht aufblühen kann. Oberflächlichkeit und Dilettantismus herrschen. Daher kann man diese Form der Pseudowissenschaft, die der Geisteshaltung der Kosmographen und Reisenden wie Geographen verwandt ist — eines Qazwînî, ibn Batuta u. a. — nicht mit den eigentlichen Philosophen auf eine Linie stellen. Sie wollen die Bildung verbreitern und in populärem Gewande eine Synthese zwischen Hellenismus und Semitismus = Islam herstellen, deren Verständnis keine große Geistesanstrengung und Begriffsschulung voraussetzt, — die demnach für eine breitere Bildungsschicht bestimmt ist, wie in unsern Tagen Okkultismus, Anthroposophie, Adventismus, Wahrsagerei.

B. Die Getreuen von Baṣra

Eine typische Philosophie der mittleren Bildungsschicht, der Dilettanten, Halbwisser und popularisierenden Richtung

wird durch die „Getreuen von Baṣra“ vertreten — *ihwânu'ṣ-ṣafâ* — „Besitzer der Reinheit“ = Aufrichtigkeit, die „Lauteren“, „Aufrichtigen“, „Gesellschaft der Freunde“[234].

Die Getreuen von Baṣra waren Zeitgenossen der realistischen Theologenschule von Baṣra, die der nominalistischen von Baġdad entgegentrat, welche griechische Einflüsse nicht kannte und ganz unter indischem Einfluß stand. Es läßt sich die Vermutung aufstellen, daß sich die Gemeinschaft der Getreuen die Aufgabe gestellt hatte, dieser das Griechentum ablehnenden oder ignorierenden Schule die hellenistische Denkart und Bildung vor Augen zu halten.

Ihre 51 Abhandlungen in 4 Teilen bedeuten freilich einen Tiefstand der philosophischen Bewegung, einen unschöpferischen Eklektizismus, der Ansichten nebeneinanderstellt, ohne sie einheitlich aufzubauen. Sie stehen zwischen den großen Schöpfern und Metaphysikern Fârâbî und Avicenna und den Physikern, wie Haiṭam, ohne eines von beiden ganz zu sein, und den ungebildeten Schichten, denen sie ihre Pseudobildung vermitteln wollen, mit systemloser, phantastisch-spielender Metaphysik und äußerst dilettantischer Physik, — in der Mitte ferner zwischen Theologie und Mystik, von beiden Stücke verwendend. Damit verbinden sie Zauberei, Alchimie und Astrologie, an Gestalten wie Campanella erinnernd. Sie geben in enzyklopädischer Weise eine Harmonisierung aller Philosophen — Aristoteles, Platon, Plotin, Philon —, Gnostiker und magisch-wundergläubigen Lehren, dem System des Aristotelischen Schrifttums sich äußerlich anschließend.

Die ethisch-mystische Tendenz ist vielleicht der Grundakkord ihres Denkens. Die Seele entwickelt sich aus unvollkommenen Formen wie aus Keimen zur menschlichen Einzelseele, die durch Askese sich reinigen, die Materie und Leidenschaften ablegen und sich durch Philosophie = Gnosis mit Gott verähnlichen soll und wird. Ihr himmlisches Reich ist das der Weltseele, über der der Nus steht. Die niedere Materienwelt ist ein Spiegelbild der höheren Geisterwelt, die die subsistierenden Ideen = reinen Wesenheiten der Dinge vorbilden und darstellen. Der Mensch ist ein mikrokosmisches Abbild des Makrokosmos. Alle geschichtlichen Religionen und Propheten haben ihren großen Wert. Der Islam ist jedoch die vollkommenste Religion. Die Idee einer offenbarungsfreien, absoluten Religion liegt bei ihnen nicht vor.

Die neupythagoräische Zahlensymbolik, die ein dem Oriente altvertrautes System des Denkens bedeutet und dem Pythagoras von hierher zugekommen ist, findet bei den „Getreuen" willkommene Pflege. In ihr konnten sie ihr Ideal verwirklichen, hellenistisches Denken mit dem orientalischen zu verbinden.

Der Einfluß dieser Schule ist ein sehr geringer gewesen, ihrer philosophischen Minderwertigkeit entsprechend. Nur ganz selten findet man sie zitiert, und irgendeinen Vergleich mit den eigentlichen Philosophen, den „beiden Scheichen", kann sie nicht aushalten. Die Tendenz ihrer Abhandlungen ist, den eigentlichen Sinn (*ḥaqîqa*) der islamischen Glaubensvorstellungen zu erfassen und dadurch „philosophische Dilettanten und geistig Mittelmäßige wie Anfänger"[235], die halbverstandener Lehren wegen zum Abfall vom Islam neigen, zu diesem wieder zurückzuführen. Daß ein „wahrer Philosoph" vom Islam abfallen könne, liegt für sie n i c h t im Bereiche des Möglichen.

Die eigentliche Bedeutung dieser Schule liegt auf dem Gebiete des Okkultismus[236]. Die umfassende Enzyklopädie des abu'l-Faḍl (1602 †), des Wezirs des Mogulkaisers Akbar (1605 †), läßt uns einen Blick in die ungeahnt vielseitige indisch-islamische Kultur tun mit ihren nach Klarheit ringenden, interkonfessionellen Lebensanschauungen, die in der Vielgestaltigkeit der religiösen Symbole nach dem Wesen suchen, das allen gemeinsam ist[237].

Ihr Mythus der M e t a l l w e r d u n g ist uraltes Gedankengut und hat weltanschaulichen Charakter. Die Urmaterie scheidet sich in grobe und feine Teile, d. h. in kalten — passiven Stoff und heißes — aktives Pneuma, also die Paare: Wasser + Erde — dieses passive ist Q u e c k s i l b e r — und Feuer + Luft — dieses aktive, das dem πνεῦμα θεῖον, dem „göttlichen Geiste" entspricht, ist S c h w e f e l, der als „heilig" angesehen wird. Ein Logosartiges dringt in ein Hyleartiges, ein Aktives, „Männliches", in ein Passives, „Weibliches", ein Sonnenmotiv, der Schwefel, in das Symbol des Weltenorgans, das Quecksilber, ein und läßt dadurch alle Metalle entstehen. „Alle Mineralien bestehen aus Schwefel und Quecksilber", eine Sage, „die vielen noch im 18. Jahrhundert durch die analytischen Untersuchungen hervorragender Gelehrter keineswegs endgültig widerlegt erschien", obwohl sie „chemisch völlig widersinnig ist".

In diesem Sinne philosophisch-weltanschaulich ist auch der spätägyptische Mythus des Goldwerdens, der den Jahresmythus in sich einbezieht[238]. In das schwarze Präparat (*kemi* = das schwarze Land = Chemie = Beschäftigung mit dem Schwarzen), das als weiblich-aufnehmend gilt, muß ein „göttliches Wasser", das als Sperma und belebendes Pneuma und männlich galt, eindringen, um den neuerzeugten Körper zu bilden, den man als Homunkulus bezeichnet. Die Umwandlung in Gold ist eine „Wiederbelebung der Schwärze" durch „Wasser des Lebens" (ein Pneuma), mit dem Isis die Leiche des Osiris wiederbelebt. Dabei ist die Zahl 40 wichtig, „die auch in der hellenistischen Zeit (und bis heute) nie an Wichtigkeit (für alles Werden) einbüßte". So entsteht auch das neue Jahr (Frühlingsrechnung), nachdem 4 · 40 Tage die Finsternis geherrscht hat und die Sonne als aktives Pneuma in die Finsternis (die Unterwelt ist weiblich) hineingetaucht ist, die helle Jahreszeit bildend (für 5 · 40 Tage; Zerlegung des Jahres im Verhältnis von 4 : 5 — nach dem Breitengrade von Babylon?). Das Gold des Sommers ist demnach eine alchimistische Umwandlung der Unterwelt (des Winters) und die alchimistischen Lehren enthalten als tiefere Schicht einen Jahresmythus. Sie sind, wie im allgemeinen die antike Naturphilosophie, wissenschaftliche Romantik. Der Jahres- und Tageslauf der Sonne wird mit immer neuen Bildern zum Ausdruck gebracht.

C. Der positivistische Denktypus (Ǧâḥiz)

Die Enzyklopädisten, denen wohl auch die großen Kosmographen beizurechnen sind, sicherlich aber Hwârizmî (um 990), ibn Haldûn (1406 †) und Tašköprü-zâde (1555 †) in ihren Systemen der Wissenschaften, stehen dem positivistischen Denktypus nicht allzu ferne, dürfen jedoch nicht als diesem zugehörig bezeichnet werden. Es gibt im Islam Denker, denen es nicht auf den Ausbau eines Systemes ankommt und die ihre ganze Aufmerksamkeit darauf richten, die Tatsachen zu registrieren und zu umschreiben. Diese Sammler von Material könnte man zunächst in der hettitisch-semitischen Rasse vermuten. Die Rechnung geht jedoch nicht restlos auf; auch Perser haben sich als Materialsammler betätigt. Bei der Jahrhunderte fortdauernden Rassenmischung kann man im Oriente vielleicht nur noch von Mischlingen reden und hat deren

Eigentümlichkeiten auf die in ihnen wirkenden Komponenten ihrer Mischung zurückzuführen.

Ǧâḥiz, der Glotzäugige (869 †)[239], ist der im Oriente am meisten gefeierte Polyhistor, und der Umstand, daß er und die Kosmographen, Reisebeschreiber usw., die seinem Denktypus nahe kommen, so hoch gefeiert werden, gibt uns einen bedeutsamen Hinweis darauf, daß neben dem philosophisch-deduktiven Denken einer Oberschicht in der Mittelschicht ein assoziatives, nebenordnendes Denken Ausdruck der typischen Beanlagung ist.

Ǧâḥiz ist nicht ganz ohne System. Da er Begründer einer theologischen Schule ist, muß er ein solches vertreten haben und dasselbe ist auch noch in seinen Umrissen greifbar. Bezeichnend ist jedoch, mit welcher völligen Selbstverständlichkeit er dieses in seinen sonstigen Werken beiseite setzt, indem er sich den augenblicklich in seinem Geiste auftauchenden Phantasien völlig systemlos hingibt, — ein Schönredner, der geistreich und vernünftig über alle möglichen und unmöglichen Dinge spricht, eine gelehrte Miene aufsetzt und doch nur zerstreuen will. Dennoch will er die Dinge der Welt philosophisch umzeichnen und bestimmen.

2. ABSCHNITT: DIE PHILOSOPHIE IN DER SCHÖNEN LITERATUR

A. Die Weltanschauungen in tausendundeiner Nacht

Die Popularphilosophie, d. h. die Weltanschauung des Volkes, findet sich in den Erzählungen von 1001 Nacht in überraschender Reichhaltigkeit und großer Klarheit. Die hier niedergelegten Anschauungen und Vorstellungsbilder bedeuten die Grundlage, auf der die Weltanschauungsbildungen der höheren Kulturschichten der Gebildeten und Halbgebildeten sich aufbauen. Will man den Weltanschauungsaufbau des Orientes allseitig betrachten und im ganzen Kultursysteme überschauen, dann darf man die Philosophie dieser niederen Schichten nicht übersehen. In ihnen enthüllen sich unsern Blicken Denkformen rein phantastischer und phantastisch-spekulativer Art, die an die ältesten Denktypen in der Entwicklung des menschlichen Denkens gemahnen. Seit den

ältesten Zeiten haben sie sich im Volke erhalten und sind auch heute noch dort nicht etwa versteinert, sondern werden als lebendige Größen bewußt und empfunden. Die Phasen der Menschheitsentwicklung sind als typische Schichten deutlich erkennbar und verschmelzen in dem Erleben des Orientalen mit späteren Entwicklungsformen und Einflüssen nach dem Gesetze der Ueberlagerung der Kulturschichten zu immer neuen und eigenartigen Synthesen.

§ 1. Der Dynamismus

Die dynamistischen Anschauungen finden sich überall in dieser Literatur zerstreut. Sie besagen: von den Dingen der uns umgebenden Natur gehen Kraftwirkungen aus, die andere Dinge beeinflussen und im guten oder bösen Sinne umgestalten. Die Art dieses Wirkens ist eine Fernwirkung. Als Träger solcher Kräfte sind heute noch viele bekannt und in Geltung. Es scheint, daß in vorgeschichtlichen Zeiten alle Bewegungs- und Veränderungsvorgänge der Welt als durch solche Kräfte bewirkt gedacht wurden. Die Reste des Steinkultes sind hier zu nennen. Der heilige Stein der Kaʿba bewirkt körperliche und seelische Kraftübertragungen und Heilungen. Die Beduinen unterscheiden sehr wohl zwischen Steinen, die mit Kräften begabt sind, und solchen, die von Gespenstern „bewohnt" werden und nur durch diese Kraftwirkungen ausüben. Animismus und Dynamismus sind im Bewußtsein des Orientalen von heute noch durchaus verschieden. Der Siegelring Salomos hat eine die ganze sublunarische Welt beherrschende Kraft. Die Zauberei des Orientes bedient sich dieser Vorstellungen auf Schritt und Tritt, ebenso die Alchimie. Amulette und Talismane bestehen aus solchen Trägern von Kräften, die von ihnen „ausstrahlen", sich dem herannahenden Unglücke, das wie eine dunkle Wolke kommend gedacht wird, entgegenwerfen und es besiegen. Die vom Salze ausgehende Kraft vertreibt die vom Auge ausstrahlenden Fernwirkungen des „bösen Blickes". Von allen Seiten, meist durch den Neid anderer Menschen beflügelt — so das „böse Auge" —, dringen böse, schädigende Kräfte auf uns ein, und wir müssen dieselben durch „Schutzvorrichtungen" — *ḥiǧâb*, *ḥirz* = „Schutz" = Amulett — abwehren. Die Praktiken der Räucherungen und Besprengungen lassen sich wohl nicht anders als dynamystisch auffassen. Die Zauberkraft des ausgesprochenen

Wortes wirkt nicht nur in Zauberformeln, sondern auch in Gebetsformeln nach.

§ 2. Der Animismus

Eine vom Dynamismus wesentlich verschiedene Weltanschauung ist der Animismus, und wenn man die dynamistischen Vorstellungen als so bezeichnend für den Orient angesehen hat, daß man den Orientalen nach ihnen als einen „magischen" Menschentypus bezeichnet, so sind die animistischen nicht weniger beherrschend und bezeichnend.

Gespenster, d. h. mit dünnen, luftartigen (*rûḥ* = Pneuma = Lebensgeist und Lufthauch) Körpern ausgestattete Wesen bevölkern die uns umgebende Welt, können sich in ihr mit Windeseile bewegen, mit den Menschen in Verkehr treten, sogar Heiraten mit ihnen eingehen, ihnen nützen oder — und dies meistens — schaden.

Diese Vorstellungen sind durch eine mythische Apperzeption von Naturvorgängen und Naturgegenständen entstanden, die noch deutlich erkennbar sind. Gespenster, die durch die Luft dahinbrausen, sind Wind und Wetter, in die der Primitive seine Seele apperzeptiv hineinlegt. Der im Walde hausende *ġûl* ist das Waldesdunkel. Die große Verwandlungsfähigkeit einer Art von Gespenstern weist auf Wolken- und Nebelbildungen hin. Aufsteigender Rauch wird zum gewaltigen *ifrît*. Tiere werden als verkleidete Gespenster gesehen wie Schlangen, schwarze Hunde, — Wesen, die Unterweltsmotive tragen.

Die Beziehung zur Unterwelt wird noch deutlicher in der Verwandtschaft der Gespenster mit der Dunkelheit. In der Nacht sind sie besonders zu fürchten. Dann sind sie in ihrem Elemente und können ihre ganze Macht entfalten. Die Materie der Unterwelt, Kot, ist ihr Ort. Durch die Ausscheidungskanäle — *maǧârî'š-šaiṭân* = „die Kanäle des Teufels" — dringen sie in den Leib des Menschen ein. Teufel und Gespenst sind nicht immer verschieden gedacht. Die Krankheiten sind Formen der Besessenheit, in denen verschiedengeartete *ǧinn* = Gespenster unsern Leib beherrschen. Durch ihrer verschiedenen Natur entsprechende Zauberpraktiken muß die Heilung erfolgen. Arzt, Priester, Zauberer ist im Raume dieses Welterlebens dasselbe.

Die Namen der Gespenster lassen deutlich das natura-

listische Folio erkennen, den naturalistischen Untergrund, aus dem die Apperzeption diese Wesen herausgestaltet und zu menschenähnlichem Leben erweckt hat. Einige heißen: Rauch, Funke, glimmende Kohle, Wolke, Lichtstrahl, Erdbeben.

Diese steinzeitliche Kultur hat der Islam in sich aufgenommen — Gesetz der Ueberlagerung der Kulturschichten: einige Gespenster sind durch die Predigt Muhammeds zu gläubigen Muslimen geworden!

§ 3. Die astrale Schicht

Auf dem Unterbau des Dynamismus und Animismus erhebt sich die astrale Weltbetrachtung. Sie nimmt die Vorstellung der fernwirkenden Kräfte und der Gespenster auf und verwendet sie zu ihrer neuen Synthese[240]. In Reinkultur hat diese Auffassung noch bis in den mittelalterlichen Islam hinein in Ḥarrân gelebt, in dem Mond- und Sternenkultus dieser Stadt. Die astrologische Zauberei und die Astrologie pflegen ihre Grundgedanken und Ausläufer noch heute. Nach den Sternen, besonders dem Sterne, der die Geburtsstunde beherrscht, sind die Geschicke des Menschen zu berechnen, weil diese himmlischen Körper ihre Kräfte — Dynamismus — auf die niedere Welt herabsenden und dadurch die sublunarischen Geschehnisse leiten. In die Linien dieser Fernwirkungen von Kräften tritt der Zauberer ein, wenn er z. B. den Sandzauber vollführen will und wahllos Punkte in den Sand streut. Seine Handbewegungen stehen *in* den schicksalbestimmenden Kräften, und daher enthalten die Punkte im Sande die kommenden Geschicke *in sich*. Wenn der Zauberer diese dann in Felder einteilt und nach der Anzahl von Punkten in jedem Felde die Zukunft voraussagt, so liest er nur die wirklich *in* ihnen vorhandenen Schicksalsbestimmungen aus ihnen ab. Er trägt nicht etwa subjektive Willkür in sie hinein. Dieselben Kräfte, die die Weltschicksale bewirken, bestimmen auch die Bewegungen seiner Hand und die Kombinierung der Zauberfelder im Sande.

Das Vorhersagen der Geschicke ist deshalb logisch berechtigt, weil in den Sternen die Geschicke geschrieben stehen und die Sternenkräfte auf die Erde wirken. Sie haben alle Dinge in unserer niederen Welt geformt, sowohl den Zahlenwert der Buchstaben, aus denen man in der Kabbalistik die Zu-

kunft herausliest, die Worte der Sprache, besonders die Namen der Engel und vor allem den „größten Namen", den Namen Gottes, — als auch die Gegenstände, die die Sprachworte in der niederen Welt bezeichnen. Die Wesensgleichheit zwischen Wort und Ding geht auf dieselben Kräfte als Ursachen zurück und zeigt, wie eine astrologische Deutung aus ihnen logisch berechtigt gedacht werden kann.

§ 4. Die monotheistische Schicht

Der Islam, d. h. die monotheistische Schicht ist in 1001 Nacht erkennbar die jüngste und bildet den Ueberbau über den genannten. Die islamische Kultursynthese hat diese zu einer neuen Einheit geformt. In diesem Zusammenhange ist die Abstufung der fatalistischen Lehren zu beachten, da sie ebensoviele Versuche zeigt, aus den jeweils gegebenen Ueberlieferungen und neuen Einflüssen neue Kultursynthesen zu schaffen.

1. Die Schicksalsbestimmung, die von den Sternen her wirkt, hebt die Freiheit völlig auf — *qadar* — in der Denkweise der Astrologen, Wahrsager und mancher Sprichwörter; sie ist antiislamisch. 2. Gott bestimmt alle Geschicke durch die Sterne, so daß die menschliche Freiheit ebenfalls aufgehoben wird: Denkweise der extremen Prädestinationslehre, von den Orthodoxen als antiislamisch empfunden. 3. Gott bestimmt alle Geschicke voraus, indem er sie in die Sterne schreibt oder auch direkt bewirkt. Er bestimmt den *qadar*, teilt jedem seinen Anteil zu (*qismet*, *maqdûr* = *muqaddar* = „das quantitativ Bestimmte", *maktûb* = „das in die Sternentafel Geschriebene"). 4. die menschliche Freiheit besteht durchaus selbständig, ohne daß Gott sie hindern kann (liberal-theologische Ansichten der Frühzeit) oder tatsächlich hindert. Die Eigentätigkeit des Menschen schafft dem einzelnen sein Lebensglück, seinen Reichtum und seine Lebensverhältnisse. Durch eigenen Fleiß — *ǧahd*, *iǧtihâd* — erreicht jeder den Anteil an der Welt, den er besitzt. Diese Ansicht wird als die des praktischen Alltagslebens bezeichnet, als die im Erwerbsleben herrschende. Wird sie theoretisch formuliert, so ist sie heterodox. Ohne diese Formulierung herrscht sie erlebnismäßig und bewußtseinsmäßig auch unter islamischem Gewande vor.

Der orthodoxe Islam (die ascharitische Dogmatik) ver-

mittelt, indem sie Gott die ganze Handlung des Menschen erschaffen und als fertige an den Erdenpilger heranbringen läßt. Der Mensch eignet sich dieselbe nur an — *kasb* —: Die Fülle dieser Lehren zeigt, daß unter der Aufschrift „Islam" nicht etwa nur eine einzige, sondern eine ganze Summe von Kultursynthesen und Religionen vorhanden ist und kulturanalytisch unter ihr verstanden werden muß.

B. Die Zauberliteratur

Eine außerordentlich reiche Fundgrube für Weltanschauungsgedanken ist die Welt der Zaubervorstellungen, die in einem ausgedehnten Schrifttum niedergelegt sind. Sie reichen in die vorhistorische Schicht zurück und vereinigen gewissermaßen deren drei Stufen in sich. Die dynamischen Vorstellungen der ältesten Schicht sind in ihr erweitert und auf die Sterne übertragen worden. In dem Dienste dieser Kräfte stehen die Gespenster. Der Animismus ist in diese große Entwicklung des dynamischen Gedankens aufgenommen worden. Die Schichten haben sich überlagert. Der fatalistische Gedanke, d. h. das Bestimmtsein aller Ereignisse der niederen Welt durch die Sterne herrscht vor und bildet die wesentliche Ausprägung dieser Vorstellungen.

Sonach umfaßt dieser kulturelle Raum sowohl Zauberei als auch Wahrsagerei und Astrologie. Sie bilden auch heute noch einen wichtigen Bestandteil der Gedankenwelt des gesamten Volkes und dürfen in keiner Darstellung der Religion der Volksschicht übergangen werden; denn diese Vorstellungen hat sich der Islam assimiliert, da an eine Ueberwindung und Widerlegung nicht zu denken war. Daher schrieb er den Namen Allâhs auf die Zauberwelt und ordnete sie dadurch seinem obersten Weltprinzip unter. Nur im Namen Allâhs darf nunmehr gezaubert werden.

Die Grundlinien dieser Gedankenstruktur sind folgende: Große kosmische Kräfte gehen von den Sphären aus und wirken auf die Dinge der niederen Welt. Es handelt sich um Fernwirkungen. In diesen bilden sich gewisse Reihen von Stützpunkten, an die sich die Kräfte halten, an denen sie sich sammeln und von denen sie weiter wirken. Diese Reihen gehen über die Fixsterne und Planeten zu den Dingen der niederen Welt. Unter diesen sucht sich jede Kraftwirkung das ihr Wesensverwandte. Die an bestimmten Zonen des Zodiakus

angehäufte kosmische Zauberkraft — die der Mondstationen — geht auf den Mond über, ist dadurch schon in Erdnähe gekommen, geht nun weiter zu den ihr verwandten Dingen der sublunarischen Welt, d. h. auf bestimmte Farben: — das Weiße —, Metalle: — das Silber —, Naturen: — das Kalt-Feuchte —, Zahlen: die Vier, beherrscht den Montag und wirkt zur vierten und elften Stunde des Sonntags, hat ein glückliches Omen, jedoch darf man unter ihrem Einflusse nichts verkaufen. Sie geht erstlich vom Sternbilde des Krebses aus und wirkt am meisten auf das Wasser, da dies ihr verwandt ist. Gabriel aus der Oberwelt und Murraḫ aus der Unterwelt sind die sie geleitenden Hypostasen. Bestimmte Stunden von Tag und Nacht sind der Kräfteübertragung günstig. In Zauberquadraten und Amuletten wie auch magischen Formeln lassen sich diese Anziehungspunkte der Mondkraft zusammengreifen und vereinigen. Die Mondkräfte werden dann von diesen Gegenständen angezogen, aufgefangen und angehäuft, um auf ihre Umwelt in dem Sinne zu wirken, wie der Mond wirken kann.

In dieser Weise hat man, wie man sich vorstellen kann, ein ganz kompliziertes System ausgedacht, das von jedem Himmelsgebiete, Sterne und Planeten die entsprechenden Reihen der Stützpunkte für die Kräfte ausbaut. Eine Gesamtdarstellung wäre etwas sehr Umfangreiches und ist nach orientalischen Quellen noch nicht versucht worden, ist aber in den zahlreichen astrologischen Werken europäischer Astrologen wohl in wesensverwandter Form enthalten.

Welt und Menschenleben werden in dieser Weise aufgeteilt und ihre Gebiete bestimmten Kräften zugewiesen. Es handelt sich für den Zauberer nur darum, die unendlich vielen und durcheinanderwogenden Kräftelinien in den Reihen ihrer Stützpunkte und wesensverwandten Substanzen zu fassen, die Zauberkräfte sich in ihnen sammeln zu lassen und sie auf die gewünschten Gegenstände der sublunarischen Umwelt zu leiten. Wenn man bedenkt, daß die einzelnen spezifischen Kräfte nicht reinlich herauspräpariert werden können, sondern sich mit andern beständig vermischen und von ihnen teils gefördert, teils gehindert werden, so ersieht man, ein wie ungeheuer kompliziertes System der Zauberer überblicken muß oder doch vorgeben muß zu überblicken, und daß bei dem Fehlschlagen eines Zaubers immer leicht ein Erklärungsgrund für das Fehlschlagen gefunden werden kann, so daß die Autorität

des Zauberers und der Glaube an den Zauber nicht erschüttert wird.

Da die kosmischen Kräfte die Ereignisse der Welt bestimmen, so kann der die Zukunft voraussagen oder entfernte Ereignisse erfahren, der jene Kräfte kennt. Der Zauberritus sammelt Kräftestützpunkte in einen kleinen, der Beobachtung zugänglichen Raum. In diesen werden die Kräfte angezogen und aus dem Verhalten der Stützpunkte kann der Magier dann die Wirkungsweise der kosmischen Kräfte ersehen und aus ihnen weissagen, z. B. beim Sandzauber. Es wird ein Gebiet — der Zauberkreis — abgegrenzt, der eine Miniatur des Himmels sein soll. Der Zauberer streut blind beliebige Punkte auf die Sandtafel, ohne Ueberlegung; denn die kosmisehen Kräfte gehen durch ihn, lenken seinen Arm und seine Hand, so daß die Punkte rein dureh die großen Schicksalskräfte geworfen werden. In ihnen liegt also die schicksalsbestimmende Richtung der kosmischen Kräfte latent vor, und die Aufgabe des Zauberers besteht nur darin, daß er sie heraushebt und erkennt oder erkennbar werden läßt. Er sucht daher den Zahlenwert der Punkte zu bestimmen; denn die Zahl ist eine astrale Größe, d. h. er teilt die Sandtafel in Quadrate und zählt die Punkte derselben. In diesen liegen also die Geschicke angedeutet und sie müssen aus ihnen durch geschickte Manipulationen (Umsetzen in Worte) herausgefunden werden.

Die Buchstaben der menschlichen Schrift sind aus den Mondstationen abgelesen, wie es Stucken gezeigt hat. Sie enthalten also die dort am Himmel wirkenden Kräfte in sich und können diese von dort anziehen. Setzt man also, wie es die Kabbala lehrt, eine durch Zauberriten gewonnene Zahlensumme in Buchstaben um — jeder hat einen bestimmten Zahlenwert —, so liest man aus dem so gewonnenen Worte die Richtung der kosmischen Kräfte und die Zukunft. Weil aus einer Zahl viele Worte zusammengestellt werden können, so lassen sich bei einem Fehlschlagen der Wahrsagung immer Entschuldigungsgründe finden. Man kann aueh die gewonnenen Zahlen an der Tafel des Lebens und Todes ablesen. Je nach der Tafel, in die die gewonnene Zahl fällt, sagt der Zauberer Glück oder Unglüek voraus. Die Einer der Zahlenreihe sind auch schon an und für sich, ohne Beziehung zu den genannten Tafeln, glück- oder unglückbestimmt.

Die Deutungsmöglichkeiten eines Zauberergebnisses bilden eine sehr große Zahl. Man könnte sie berechnen durch Multi-

plikation der Wirkungsmöglichkeiten, die jede einzelne Kraftlinie darstellt, ausgedrückt in Zahlen. So mußte sich eine große Geheimwissenschaft ausbilden, die die Bewunderung der Außenstehenden erregte und den Zauberer sein ganzes Leben lang beschäftigte. Als bewußten Betrug darf man den Zauber nicht auffassen.

C. Die Weisheitsliteratur

Eine ganze Schicht der Literatur ist die der Weisheitssprüche. Sie enthält eine populäre Philosophie ethischen Inhaltes, die dem praktischen Leben einen tieferen Sinn unterlegt, meistens sich in Ermahnungen an die Fürsten wendet — s. Fürstenspiegel — und allgemein in faßlicher Weise die Frage beantwortet: „Worin liegt das Lebensglück des Menschen?"

Masʿûdî bringt in seinen „Goldwäschen" die sehr bezeichnende Ueberlieferung, die den Sasanidischen Königen solche Sprüche in den Mund legt. Die Königsherrschaft der Perser galt demnach als das Muster von Weisheit, als Vorbild der Gerechtigkeit. So gibt Ardašîr seinen Generalen Anweisungen; Šapur schreibt einem Offiziere einen Brief solchen Inhaltes und richtet Ermahnungen an seinen Sohn Hormuz, der selbst wieder ein Schreiben an einen Offizier hinterläßt. Bahram empfängt von einem *mobed* = Feuerpriester Ermahnungen, in denen sich das Volk über Mißwirtschaft beklagt (Die Eulen berichten, daß die zu Ruinen verfallenden Städte sich mehren; Fabel von der Sprache der Vögel).

Die Sagen sind nach neuester psychologischer Erkenntnis nicht reine Illusionen, sondern geben in bildlich-kindlicher Form eine Wesensschau von Völkern und Einrichtungen. Die Sage von der Weisheit der Perser verdichtete sich zur Gestalt des Wezirs des Sasaniden Nûširwân des Gerechten, Buzurgmihr, dessen Weisheitssprüche Firdûsî und Masʿûdî in großer Zahl berichten, z. B. „Wenn ein verständiger Mensch ein geduldiges Herz hat, wird er zur Zufriedenheit gelangen. Im Geben und Nehmen wird er gerecht sein und so die Tür der Schlechtigkeit und Bestechung verriegeln. Wer seinen Verstand ausbildet, bedauert nicht das, was ihm entgangen ist. Wird etwas ihm Teueres im Staube zertreten, so gibt er sich nicht der Trauer noch dem Schmerze hin. Alle Hoffnung auf

unmögliche Dinge reißt er aus seinem Herzen, wie der Wind die Blätter einer Weide entführt." Nûširwân zeigte ihm ein Schachspiel, das in Indien erfunden war, und aus dem einfachen Anblicke erkannte er intuitiv die Regeln des Spieles. Er erfand zudem das Damenspiel, das er nun als eigene Erfindung den erstaunten Indern sandte.

Diese Sage zeigt, wie die Völker in der Weisheit rivalisieren. Die der Griechen verkörpert sich in der Gestalt Luqmâns (Koran 31, 11—12). Die Fabeln Aesops wurden aus dem Syrischen unter seinem Namen ins Arabische übersetzt (erst im 14. Jahrhundert). Die indische Weisheit nimmt Gestalt in Kalîla wa Dimna, zwei Schakalen, die über Politik und Menschenkenntnis utilitaristische Lehren aufstellen. Der als Ethiker bekannte Parse, der äußerlich den Islam annahm, ibnu'l-Moqaffa' (752 †), übersetzte diese Fabeln ins Arabische.

Eine eigenartige Literaturgattung legt tiefe Weisheitssprüche in den Mund von Narren, d. h. Mystikern und Wandermönchen, die sich über den Spott der Welt hinwegsetzen, ja diesen geradezu herausfordern, der Melâmatîja, der „offenen Weltverächter". Diesen „Philosophen" kommt das Weltleben als etwas Lächerliches und im höchsten Maße Dummes vor, und mit extremem Zynismus setzen sie sich über menschliche Sitten und Anstandsregeln hinweg (s. d. *maǧnûn*-Literatur in der mystischen Ethik).

D. Koran und Ueberlieferung

Daß der Koran in die Geschichte der Philosophie hineingehört, ist eine auch nicht dem leisesten wissenschaftlichen Zweifel unterliegende Tatsache. Dies ist zu behaupten, auch wenn es heute noch den meisten als durchaus selbstverständlich und undiskutierbar erscheint, daß der Koran nicht das mindeste mit Philosophie zu tun habe. Eine sachliche Gegensätzlichkeit besteht zwischen den beiden Sätzen trotz ihrer formellen Kontradiktion nicht; denn der Begriff „Philosophie" ist in beiden ein gänzlich verschiedener. Der Koran gehört schon deshalb in die Geschichte der Weltanschauungen, weil er eine Religion enthält, jede Religion aber den Menschen als Ganzheit bezieht auf die Ganzheit der Welt und den Weltgrund und danach sein Leben ordnet. Die Welt wird in einen Bewußtseinsinhalt zusammengefaßt, als Einheit gedacht und das Menschenleben in diesen Raum eingefügt. Die typische Stel-

lung dieser Bilder ist die zwischen dem rein phantastischen Denken der Primitiven und dem begrifflich-spekulativen der Völker höherer Kultur und ist ein Uebergang zwischen beiden als phantastisch-spekulative Form, die eine monotheistische Spitze der Weltpyramide ausgebildet hat. Ein solches Dokument müßte einen ganz *hervorragenden* Platz in der Reihenfolge der Weltanschauungsgestaltungen einnehmen.

Die *Traditionsliteratur* ist durchaus weltanschaulich gerichtet — zunächst in dem Sinne, daß sie die heiligen Texte (den Koran) ergänzen und ausdeuten will und daher das religiöse Weltbild verkündigt, dann aber auch in dem Sinne, daß sie die verschiedenen Auffassungsweisen der Weltlehren, Ethik und des äußeren Lebens zusammenträgt, um sie religiös zu sanktionieren. Was in den vielfältigen Kreisen, Provinzen, Städten an Lebensanschauungen und kosmischen Ideen vorhanden war oder sich bildete, prägte man in der islamischen Frühzeit in die Form eines Ausspruches Muhammeds, um dessen Autorität für sich zu gewinnen. Freilich bilden die meisten Traditionen Gebräuche des äußeren Lebens. Sitten und Formen des weiten arabischen Reiches, an denen die Lokalbevölkerungen festhielten, sanktionierte man auf diese Weise. Recht viele Aeußerungen rein welt- und lebensanschaulichen Charakters finden sich jedoch „im Munde des Propheten", so daß die Traditionssammlungen eine ungeheuer reiche Fundgrube des Lebens- und Weltbildes der gesamten islamischen Kultur um 700—800 darstellen.

III. ABTEILUNG: DIE UNTERSCHICHT

1. ABSCHNITT: DAS SYSTEM IM ALLGEMEINEN

1. KAPITEL: DIE WELTANSCHAULICHEN VORSTELLUNGEN

Die geistigen Schichtungen eines Volkes lassen sich in ihrer Zahl nicht genau bestimmen. Von der höchsten Gedankenbildung, die mit den klarsten, schärfsten und umfassendsten Begriffen arbeitet, bis hinab zu den Phantasievorstellungen der breiteren Literatur, in denen das Begriffliche kaum noch in einzelnen Andeutungen zu erkennen ist und die nur als Anschauungskultur, nicht als Gedankenkultur zu bewerten sind, gibt es unendliche Abschattierungen. Wenn diese mit Außerachtlassung aller Feinheiten in nur drei Stufen aufgeteilt werden, so ist dies bloß ein äußeres Schema, das manche Nuancen übergehen muß. Unter „Volk" soll hier die große Masse der Ungebildeten verstanden werden.

Die Weltanschauung der Unterschicht muß man prinzipiell einteilen in 1. Verstandes-, 2. Willens-, 3. Gefühls- und 4. Anschauungskultur. Wegen Mangels an Differenziertheit fällt nun 1 und 4 zusammen und ebenso 2 und 3. So bliebe noch Weltbild und Ethik, zu der populäre Mystik und Religionsform gehörte. Das W e l t d e n k e n ist ein teils phantastisch-spekulatives, teils rein phantastisches, das in der „Anschauungskultur" der Mittelschicht, der „mittleren Literatur" und der „Weltanschauung im allgemeinen" der Grundlage des gesamten orientalischen Weltdenkens bereits berührt wurde, da sich diese Schicht auf der Volkskultur aufbaut und sie z. T. darstellt und als Motiv übernimmt.

A. Die antiislamische Schicht

Das Eigenartige in der Volksschicht, das vor allem ins Auge gefaßt werden muß und für kulturwissenschaftliche Blickeinstellung nicht übersehen werden darf, ist eine antiisla-

mische Schicht, die innerlich verwandt ist der amoralischen Schicht in der Volksethik. In der Weltanschauung von 1001 Nacht haben wir diese vorislamischen Bilder schon an unserm Auge vorüberziehen sehen. Deshalb erübrigt sich an dieser Stelle eine Darstellung. Damit die große Kluft innerhalb des Islam überzeugend deutlich werde, muß jedoch darauf hingewiesen werden. Es ist allgemein bekannt und tausendfach zu belegen, daß das Volk im Oriente das Fatum annimmt, an ein blindes Schicksal glaubt, das in den Sternen steht und die Welt leitet. Von unberufener Seite hat man diese Züge als islamisch, ja als das Wesen des Islam bezeichnet. Sie gelten im Islam als die größte Sünde, als Abfall vom Glauben und werden heftig bekämpft. Dabei erhalten sie sich im Volke und sogar im koranglänbigen. Damit ist eine Nebenordnung und „Vielteiligkeit" der Gedankenwelt aufgezeigt, die ihre einzelnen Komponenten nicht harmonisch auszugleichen bestrebt ist, sondern das eine praktisch neben das andere reiht wie die wechselnden Bilder bei einer Wüstenwanderung. Daß diese „Vielteiligkeit" in der Beduinenpsychologie herrscht, läßt sich leicht an der Qasîdendichtung nachweisen. Sie entstammt den Lebensbedingungen des Beduinen und dem Klima und ist ein wichtiger Zug im Anschauungsleben des Orientalen. Sie bewirkt, daß älteste Haltungen des menschlichen Geistes dauernd bestehen bleiben[241].

B. Die islamische Schicht

§ 1. Die Gotteslehre

Unausgeglichen mit der eben erwähnten Schicht finden wir die islamische. Sie wurde bereits in ihren allgemeinen Zügen gezeichnet, so daß an dieser Stelle nur darauf hinzuweisen ist, welche Punkte und Züge des Weltbildes im Volke den Hauptakzent tragen und wie viele Komponenten schon hier, nicht erst in der Bildungsschicht, vorhanden sind, die eine gewisse Synthese erfahren haben. Man muß den Koran zur Mittelschicht rechnen; denn er gibt sich als eine dem niedrigsten Volksleben und Beduinenleben überlegene Lösung des Weltproblems. Im Koran selbst ist aber eine Volksschicht zu unterscheiden von der sich als Offenbarung empfindenden höheren Weisheit. In ihr ist Gott sowohl der wohlwollende Beduinenscheich, ins Transzendente gesteigert

als auch der strenge Herr, *rabb*, dem unbedingt Gehorsam geleistet werden muß wie dem frei erwählten Führer auf einem Beutezuge der Beduinen. Die zugrunde liegende Psychologie ist sehr deutlich.

§ 2. Die göttlichen Hypostasen

Daneben tritt eine Licht- und Hypostasenlehre, die im Volke lebt, aber wohl aus älteren Hochkulturen geflossen ist, so daß die Gotteslehre in ihrer Gesamtheit aufgefaßt, schon eine große Kompliziertheit enthält: I. Gott, der liebevolle Allerbarmer und streng befehlende Herr, II. die Hypostasenwelt, seine höchsten Manifestationen: a) der Weltverstand, der als „Wort Gottes“ (*amr* „Befehl“; aber es klingt das syrische „Wort“ nach) den Weltplan darstellt, Muhammed als das Urlicht, das aus dem „verborgenen Lichte“ sichtbar geworden ist, b) die Weltkraft, der Geist, *ruḥ*, der von Gott gesandt, zur Erde herniederkommt und den Propheten die Offenbarung bringt, im einzelnen Menschen aber die Gnade bedeutet. Die Weisheit Gottes spricht aus dem Geiste, der jeden einzelnen „vor dem Tage der Begegnung (mit dem Weltenherrn im Jenseits) warnt“ und die Ausführungen des Weltplans in entscheidenden Augenblicken überwacht und bewirkt. Neben diesen der Lichtlehre entstammenden Hypostasen tritt als hauptbetont c) eine astrale, „die wohlbewahrte Tafel“, manchmal selbständig (die antiislamische Denkweise), manchmal dem Weltenherrn untergeordnet.

Das Schicksalsbuch (*kitâb*) bestimmt die Geschicke der Welt, die sich ereignen, weil sie am Himmel, d. h. in der göttlichen Schrift der Sternenwelt „aufgeschrieben“ (*maktûb*) sind. Diese ist nicht durch ein blindes Geschick dort ausgeführt und in der sublunarischen Welt verwirklicht, sondern durch die göttliche Weisheit, die die Vorbilder (Archetypen, s. Logos — Marduk) und Pläne des Weltgeschehens in sich trägt und alles nach festgefügten Maßstäben bestimmt wie die Weltenleiter im alten Oriente (Jeremias 19,1). *Muqaddar*, d. h. „nach Maßen bestimmt“ ist daher alles sublunarische Geschehen, indem die göttliche Weisheit die Urmaße in den Sternen festgesetzt hat. *Qadar* bedeutet Maß, Vorherbestimmung und Schicksalsbestimmung durch Gott, und nach diesen göttlichen „Maßen“ ist jedes einzelne Erdenereignis „nach Maß bestimmt“ (*maqdûr*), d. h. von Ewigkeit her im Welten-

plane Gottes vorbedacht und bestimmt. Der blinde Fatalismus der Dahrîja (Atheisten), der die Sternenwelt aus sich ohne Gott den Weltenlauf bestimmen läßt, wird vom Islam auf das entschiedenste abgelehnt. Er scheint jedoch eine starke Unterströmung im Volke zu haben, da er sich in den Sprichwörtern findet.

§ 3. Das Weltganze

Hauptbetont ist im Volksbewußtsein die Betrachtung der Welt als Ganzes. Das Bild ist das der naiven, optischen Weltschau und ein abgeschlossenes. Es umschreibt die Hohlkugel, die sich unserem Auge als Himmel darbietet, innerhalb deren die großen Tages- und Jahresbewegungen vor sich gehen. Die einheitliche Zusammenfassung dieses Bildes ist natürlich gegeben, und in ihm sieht sich der Mensch als einen kleinen Teil enthalten. Der Drang zur Synthese in den begrifflichen Systemen beruht zum Teil auf dieser primitiven Einheit des visuellen Weltbildes.

Die Weltentstehung wird im Volksglauben verschiedenartig vorgestellt. Das islamische Dogma lautet: sie ist erschaffen worden. In die antiislamische und zugleich anteislamische Schicht paßt diese Vorstellung nicht hinein; ein von den ewigen Sternen geleitetes Weltall ist auch selbst ewig, d. h. a u s s i c h ewig, um es genauer zu fassen, da nach Lehre der Philosophen auch die erschaffene Welt „ewig" ist. Freilich wird dies nicht mit nackten Worten gesagt; die Orthodoxie würde dies nicht dulden; aber es ist nach der ganzen Auffassung selbstverständlich. Der *dahr*, die „ewige Sphäre" und Zeit, kann nicht schaffen. Er leitet nur die niedere Welt. Der Gedanke eines Nichtseins dieser Welt tritt nicht auf. Folglich ist auch der einer Schöpfung nicht denkbar.

Neben diese Vorstellungen, die einer wissenschaftlichen Untersuchung noch harren, tritt der koranische Gedanke der Schöpfung in unvermittelter Nebenordnung.

Auch in der Lehre der Weltleitung ist die doppelte Schicht noch sichtbar: Schicksalsbestimmung durch die Sterne und Weltleitung Gottes, die beide bereits dargestellt wurden. Im Volksbewußtsein sind beide sehr betont, und viele Wendungen der Alltagssprache bringen dies zum Ausdrucke[242].

Die A r c h i t e k t o n i k des Weltbaus ist so gedacht, daß Gott an der Spitze, „oben", im höchsten Himmel, also an

einem Ende gedacht wird, während am andern Ende die Unterwelt mit dem Teufel zu denken ist. Dieses klar dualistische System wird nur durch die Mystiker „überwunden", die Gott im Zentrum des Alls annehmen; aber der Islam hat auch dieses in seinem Schoße aufgenommen oder doch geduldet. Von Gott als der Spitze geht ein Wirken durch alle Stufen der Welt hindurch, diese verbindend und an Gott knüpfend. Der Logos („Befehl") und von ihm ausströmend der Heilige Geist, ferner die Engel als Boten Gottes steigen die Stufen des Weltgebäudes hinab, und zugleich wirken die Konstellationen der Sternenwelt, die das Schicksalsbuch mit der göttlichen Schrift ist, auf die Geschehnisse der sublunarischen Gebiete (älteste Schicht dynamischer Auffassung). So ist das Weltall ein schön gegliederter Bau und eine von geistigen Kräften bewegte, rhythmisch belebte Harmonie, ein Organismus, der wie ein „großer Mensch" (Makrokosmos) gleich dem Mikrokosmos aus Leib, Seele und Geist besteht und zu Gott strebt, nachdem er von Gott ausgegangen ist.

Das Lob Gottes ist ein Weltgesetz, das sich in allen Geschöpfen und Weltstufen verwirklicht, und zwar verschiedenartig, je nach ihrer Natur, so daß das ganze Weltall in seinem Sein, Wesen und Bewegungen ein erhabener Lobeshymnus auf Gott ist. Hier liegt wohl eine Berührung mit dem Begriffe des Ruhmes Gottes vor, der ihn wie ein Lichtglanz umgibt (s. *kbôd Jahwe*, der wie die *ḫwarana* der Perser physisch aufzufassen ist: die δόξα, der Strahlenglanz, der Heiligenschein der Heiligen, das Diadem der Könige, ein Sonnenmotiv[243], verwandt mit der Majestät, die Gott sichtbar, d. h. doch als Strahlenkreis umgibt). Ebenso ist das Gebet ein Weltgesetz, an dem sich alle Geschöpfe beteiligen, die mit Vernunft und Sprache begabten durch sprachlich und gedanklich ausgedrückten Lobpreis, die vernunftlosen und sprachlosen durch „die Sprache des Zustandes" (*lisânu'l-ḥâl*), d. h. den Bestand ihres Daseins und Wesens, indem sie ja die Verkörperung eines göttlichen Gedankens und Teiles des Weltplanes sind und in ihrer Zweckmäßigkeit die Zielsetzung Gottes bekunden. Die teleologischen Gottesbeweise[244] sind daher besonders beliebt.

Die anderen Weltgesetze und Grundgedanken, nach denen der Muslim sein Weltbild bestimmt, wurden bereits in der Darstellung der altorientalischen Weltanschauung (oben § 2) namhaft gemacht, so daß die wesentliche Gleichheit beider

deutlich vor Augen tritt. Es traten im Volksbewußtsein hervor z B. die Gedanken: das *Wesen* der Welt ist das *Licht*, die Lichtsubstanz Muhammeds[245], d. h. die „Weisheit“ als Fundamentalwesenheit aller Dinge, die geistigen Prototypen in sich bergend (vgl. die Urwesenheit der Mystiker); die „Wahrheit“ und das *Lebensgesetz* der Welt ist der Sphären *Kreislauf*, das Absteigen und Aufsteigen der Sphären, das auf das ethisch-religiöse Gebiet als Ausgang von Gott (als dem *mabda'* = „Ursprung“) und Rückkehr zu ihm (*maʿâd*)[246] übertragen wird, so daß es das Leben des Einzelnen, der Gemeinde (die Muhammed nach dem jüngsten Gerichte zu Gott zurückführt) und der Menschheit bestimmt, deren Weg von Gott zu Gott schon seit den Urzeiten ihres vorweltlichen Daseins geleitet wird. Darin liegen zugleich die Ideen des Parallelismus der Welten (vom Himmlischen aus wird das Irdische bestimmt), der Vorbildlichkeit des Himmlischen (des himmlischen Buches) in Beziehung zum Irdischen, der Entsprechung der Teile (z. B. des Einzelmenschen) und des Ganzen („des großen Menschen“), kurz der Harmonie des Alls zum Preise Gottes und ein religiös-metaphysisch verankerter Optimismus.

2. KAPITEL: DIE ETHISCHEN VORSTELLUNGEN

A. Die amoralische Schicht

Die Volksethik bietet insofern ein ganz ungewohntes Bild, als sie eine amoralische Richtung enthält, und man hat das Empfinden, daß sie und der Islam versöhnungslos auseinanderklaffen. Würde diese Schicht zur Macht gelangen, so wäre es um die Religion des Propheten geschehen. In Kalîla wa Dimna kommt in den Reden der beiden Schakale eine Amoralität zu Worte, ein Machiavellismus, eine Treulosigkeit gegen Freund und Mitmenschen, die geeignet ist, einem Schrecken einzujagen. Das Ethische, d. h. die normierende Idealisierung der Innenhandlung ist freilich noch ausgeprägt vorhanden, z. B. in dem Sprichworte: „tu' das Gute und wirf' es ins Meer“ — heroische Selbstlosigkeit —, wird aber stark überwuchert durch die Hervorkehrung der Außenhandlung, die nach rein praktischen Bezogenheiten, utilitaristischen Grundsätzen und materialistischen Betrachtungsweisen normiert wird. Von einer eigentlichen Ethik ist dann keine Rede mehr, da es sich

um eine reine Außenbetrachtung des menschlichen Tuns handelt wie im Pragmatismus, der Mode, der Veräußerlichung der Religion und Kultur. Bei der Analyse des Sprichwortes kann man sich von dieser Kulturlosigkeit der Unterschicht überzeugen, die „rein praktisch“, egoistisch das Leben meistern will.

B. Die moralische Schicht

Neben den amoralischen Aeußerungen finden wir solche von höchstem sittlichen Schwunge, die von Treue gegen den Stammesgenossen, Gerechtigkeit, Aufopferung für den Freund, Hilfsbereitschaft reden. Man hat eine natürliche Moral als letzte Grundlage zu unterscheiden von der übergelagerten islamischen Volksmoral, die als Motive die im islamischen Dogma gegebenen Gedanken verwendet. Die Literatur über das Beduinenleben[247] hat manches Material zutage gefördert, das freilich noch mehr zu uns sprechen würde, wenn es einer ethisch-psychologischen Betrachtung und Ausdeutung unterzogen würde. Wenn auch manche Züge des Lebens in der Steppe dem ein ansässiges Leben führenden Menschen amoralisch erscheinen (Recht auf Beute und Raub, individuelle Blutrache, Bedrohung des Gläubigers mit der Waffe), so zeigt doch der Geist dieser Lebensform im ganzen, daß strenge *soziale* Züge mit ausgeprägtem Gerechtigkeitsbewußtsein (der asoziale Zustand ist in der Steppe undenkbar, s. Šanfara, der Verstoßene) geltend sind, die rein natürlich erlebt werden (Isoliertheit der natürlichen Unterschicht) und die islamische Umkleidung kaum kennen.

Die altarabischen Heldengedichte und Ritterromane sind kulturwissenschaftlich als wertvollste Dokumente der Volksethik der Steppenbewohner anzusehen. In ihnen spiegeln sich die besten Zeiten des echten alten Beduinentums wieder, dessen ethische Ideale Freigebigkeit, Gastfreundschaft, Tapferkeit mit Edelmut und sogar Achtung des Gegners sind; diese Ideale wurzeln in dem sozialen Typus des Beduinen und seiner Auffassung von Welt, Gottheit und Mensch. Die wissenschaftliche Durchforschung dieser Literatur und ihr Vergleich mit dem heutigen Beduinenleben würde wichtige Beiträge zur Erkenntnis primitiver Welt- und Lebensanschauung liefern, die auf die gleiche Linie mit der Weltanschauung vorgeschichtlicher Völker zu stellen wären. Für die islamische Volksmoral und Gebildetenethik liegen hier manche zum Verständnis un-

entbehrliche Grundlagen. Die Beduinenmoral enthält in der Form der A h n u n g ein Weltbild, das den Unterbau jener bewußt erlebten Sittlichkeitsforderungen bildet und daher eine besondere psychologische Beachtung verdient (als „latente“, „halbbewußte“ Begriffe, die in Bildern einen unadäquaten Ausdruck suchen). Die Lebensanschauung der Wahrsager- und Zaubererkultur dürfte sich als wesensgleich erweisen.

2. ABSCHNITT: ARTEN DER VOLKSTÜMLICHEN WELTVORSTELLUNGEN NACH DEN QUELLEN

A. Das Weltbild des Sprichworts

Das S p r i c h w o r t ist in mancher Hinsicht der Liebling des Orientalen. Es enthält naturgemäß wegen seiner Kürze freilich nicht die ungeheure Fülle weltanschaulichen Stoffes, den 1001 Nacht bieten; aber es besitzt einen großen Reichtum an Lebensbeobachtungen, die tief in das sittliche Gebiet hineinreichen. Dabei wird als Folie der vorislamische Fatalismus noch deutlich sichtbar. Die Himmelssphäre soll alle sublunarischen Geschicke bestimmen. Auch der *dahr*, die ‚anfangslose Zeit“, hat diese Funktion.

Das Menschenleben wird meistens nach seiner äußerlichen Seite und utilitaristisch betrachtet. Doch auch die innere Handlung wird berücksichtigt. Die Tugendlehre gestaltet sich außerordentlich reich. Strenge Beherrschung der Leidenschaften wird gefordert. Besonders ist der Begriff der G e r e c h t i g k e i t vielseitig und fein entwickelt. Das Wohltun, auch der selbstlose Altruismus wird gepriesen: „Die rechte Hand soll nicht wissen, was die linke tut“; „Tu' das Gute und wirf' es ins Meer.“ Kein Ansehen der Person darf gelten. „Das Zeugnis der Leute des eigenen Hauses wird nicht angenommen.“ Voreiliger Tadel kehrt sich gegen den Tadelnden.

Das Leben wird im allgemeinen als ein wechselvolles Spiel gesehen mit aufsteigenden und absteigenden Wogen. Die Gerechtigkeit wird oft verletzt, aber der Edle muß alle Prüfungen und Versuchungen bestehen und sich in ihnen als tapferer Mann, als Held erweisen. Das Mannesideal ist das der T a p f e r k e i t, auch in dem weiteren Sinne der Selbstbesiegung und des unentwegten Festhaltens an den großen Lebensidealen und Lebensaufgaben.

Verschwendung ist verboten; „aber im Guten gibt es keine Verschwendung"; denn soviele gute Werke man auch ausüben mag, nie wird das Höchstmaß überschritten [248].

B. Das Weltbild des Schattenspiels

Das Schattenspiel gehört in die Unterschicht der Kultur. Für den Orient bildet es eine typische Erscheinung. Auf seinem Gange vom Osten nach dem Westen hat es die Weltanschauungen der Ursprungs- und Durchgangsländer mitgenommen. Im Islam ist es dann Träger des islamischen Volksdenkens geworden. Von Indien nimmt es die Weltbetrachtung mit, die aus den Worten der Nonne Subhâ spricht, mit denen sie ihren Bewerber ausschlägt: „Du stürzest dich, o Blinder, auf etwas Nichtiges, gleichsam auf ein Blendwerk, das vor dir aufgeführt wird, auf einen goldenen Baum im Traume, auf ein Schattenspiel im Menschengedränge."

Dies Erlebnis der Wertlosigkeit und Unbeständigkeit der Sinnenwelt ist dem Oriente wesentlich. Es findet sich ebenso im persischen Kulturkreise: „Diese Sphäre der Welt, in der wir ahnungslos dahinleben, sehen wir abgebildet in der Laterne des Theaters. Die leuchtende Sonne und die Welt sind die Laterne und wir die Figuren, die in ihr ahnungslos dahinleben."

Diese Gedanken fügen sich in die islamische Weltbetrachtung zwanglos ein: „In den Schatten, die über die Leinwand huschen, sieht der Verständige den tieferen Sinn, daß alle Gebilde des Lebens vorüberziehen und dahinschwinden und nur der Lenker des Welttheaters bleibt." „Ich sah", antwortete der Qaḍi Fâḍil dem Sultan Ṣala'd-dîn auf die Frage, wie ihm das Spiel gefallen habe, „eine große Lehre: ich sah Weltreiche kommen und gehen, und als der Vorhang zusammengerollt war, da war der Beweger nur einer."

Auch mystische Tiefe erlangen diese Stimmungen, und so führte man dieses Spiel auf den Ordensstifter Šâdilî (1258 †) zurück, denn in die Zerstreuung mischt sich für den Orientalen naturgemäß die tiefere Lebensphilosophie ein, die aus einem alten Schattenspielprolog spricht:

„Wenn zu Allâhs Thronsitz wallen,
Deren Brust die Sehnsucht füllt,
Wird der Vielheit Vorhang fallen,
Wird die Einheit uns enthüllt."

Der leitende Gedanke ist: „Allâh selbst hat dem Künstler den Vorhang zum Spiel verliehen, um auf ihm Gottes Schöpfungswerk andeutend zu reproduzieren und durch Schein zur wahren Erkenntnis zu führen."

Alle Bildungsschichten sind auf der Schattenbühne vertreten. „Von den Höhen mystischer Betrachtung ist sie bis zur derb-sinnlichen Weltanschauung des Zigeuners Karagöz hinabgestiegen." Der sozial gebundene Menschentypus und die hölzerne und mechanisierte Weltauffassung des Gesetzesislam kommen ebenfalls zur Darstellung. „Nach islamischer Weltanschauung hat der Mensch wenig Einfluß auf die Gestaltung seines Schicksals. Allâh ist der Lenker, der Sultan, der tut, was er will, ohne daß er jemandem Rechenschaft schuldet. Die Schattenbühne ist, wie schon Ṣala'd-dins Wezir herausfühlte, die angemessene dramatische Ausdrucksform einer solchen Weltauffassung, weil hier kein Einzelspiel selbständige Geltung erstrebt und die Regie nicht durch Individuen gehemmt und beeinflußt wird, sondern mit ihren Geschöpfen arbeitet. Der Muslim würde einem Drama, das ethische Probleme subjektiv löst, wenig Verständnis entgegenbringen; er fühlt sich zu sehr abhängig von den launenhaften Bestimmungen seines Herrn, deren Erfüllung sein Ideal, den Inhalt seines Glaubens, seine Lebensaufgabe und Existenzberechtigung bildet." Die Religion und Weltanschauung ist für den sozialen Menschentypus des Orientalen eine soziale Funktion, in der sich seine Persönlichkeit nicht entwickeln kann. So werden in der Volksbühne die Weltbestrebungen der ganzen unteren sozialen Gruppe zum Ausdruck gebracht, und es ist nur beachtenswert, daß sogar die tiefsinnige Einheitslehre — *tauḥîd* — im Volke empfunden wird, daß alle Gestaltungen dieser flüchtigen Mayawelt der Sinnendinge sich nirvanamäßig in der Einheit des absoluten Urwesens auflösen. Das brahmanische Nirvana liegt hier mit Anklängen an neuplatonische Motive vor[249].

C. Das Weltbild der Beduinenpoesie

Wir kommen nun zur untersten Schicht orientalischen „Kulturlebens", einer Schicht, die eigentlich als kulturlose bezeichnet werden könnte, wenn man Kultur im engeren Sinne nimmt: die Beduinenpoesie[250]. Aus dem Wüstenleben erklärt sich zum Teil auch die auffällige kulturelle Un-

fähigkeit der Araber. Jacob äußert sich darüber: „Wie die Araber keinen Behzad hervorgebracht, sondern höchstens grobe Miniaturen und selbst diese nur selten erzeugt haben, wie sie dem persischen und türkischen Teppich nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen haben, wie ihre Dichter zwar ein Kamel besingen, sich jedoch nicht mit Firdûsî, Sâdî und Ḥâfiẓ messen können, so ist auch die Theologie des seldschukischen Zeitalters bedeutend reicher und tiefer als die der arabischen Frühzeit. Feste Grenzen lassen sich natürlich zwischen arabischen und persischen Ideen nicht ziehen; die Kultur des Islam ist eben ein Gesamtorganismus und verschließt sich dem einseitigen Arabisten; Perser wachsen unter arabischen, Araber unter persischen Einflüssen heran."

Die Beduinenpoesie gilt dem Araber als die höchste Blüte der Literatur, und staunend fragt man sich, wie es möglich war, daß europäische Orientalisten sich jemals in die Fesseln dieses Vorurteils haben schlagen lassen können. Weltanschauliche Allgemeinbildung ist zum Verständnis der Beduinendichtung nicht erforderlich. So konnte hier das Studium mit guter Hoffnung auf Erfolg einsetzen. Sucht man aber nach den typisch arabischen Ideen, so findet man — keine. Die Weltanschauung der Beduinen ist zweifellos eine astrale gewesen und auch noch heute. Aber diese kennen wir bereits aus dem alten Babylon. Sie ist nichts Typisches für Arabien. Der arabische Mensch ist ein motorischer Typ, daher die voluntaristische Gestaltung seines Gottesbegriffes, und diese Linie ist der Grundzug des Islam.

ANHANG I: DIE PHASENFOLGE DER WELT-ANSCHAUUNGSBILDUNGEN IM ISLAM

Die Phasenfolge müßte nach den einzelnen Kultureinheiten der orientalischen Kulturwelt genommen werden, die „Geschichte“ der arabischen, persischen, türkischen usw. Linie der Weltanschauungsentwicklung darstellen. Stellt man doch auch in der Geistesgeschichte Europas das Ganze nicht als eine seelische Einheit, als ein gleiches „Seelentum“ dar, sondern als eine Vielheit nach Ländern und Menschen, indem man von einer Philosophie der Griechen, Römer, Italiener, Spanier usw. redet. Der Orient ist in seinen Kultur- und Rassenunterschieden nun aber noch viel mehr gespalten als das Abendland. Hier gibt es noch viel weniger eine einheitliche Kulturseele als dort. Es wäre demnach unerläßlich, auch im Oriente nach Ländern und Menschen einzuteilen.

Bei der oberflächlichen und makroskopischen Betrachtung, die allein uns bis jetzt nur möglich ist, hat man bei der Kollektivdarstellung zu bleiben, die tiefere Erkenntnis einer späteren Zeit überlassend. Der dadurch entstehende Fehler wird dadurch geringer, daß die Perser die eigentlichen Träger der Geisteskultur des Orientes sind, so daß mit dieser ein Teil der Geschichte Persiens umschrieben wird. Die übrigen Länder treten sehr stark zurück. Die Einheit des Landes bleibt dadurch in der Darstellung ziemlich gewahrt.

Was die Schichten angeht, so bleibt die untere und mittlere ziemlich identisch und stagnierend. Für die Entwicklung zieht daher die obere die ganze Aufmerksamkeit auf sich. Dadurch gewinnen wir ein identisches Objekt der Betrachtung, das in den rasch und bunt sich abwechselnden Kulturblüten orientalischer Fürstentümer zu beobachten und zu bestimmen ist. Da die jedesmaligen Regierungen ein äußeres Symbol der Zeitkultur sind und da diese den Geist der Zeit bestimmt, so sind die Abgrenzungen der Phasen der Weltanschauungsentwicklung nach den herrschenden Regierungen vielfach nach

einem besonders hervortretenden Fürsten zu wählen. Ueber den zeitlich so entfernten, aber noch heute so evidenten und überall nachwirkenden (Lichtlehre!) alten Orient seien wenige Zeilen (nach dem 1. Gruppe, Kap. 2 Gesagten) zusammenfassend vorausgeschickt.

Die älteste für uns erreichbare Weltanschauung ist die sumero-akkadische, die die um 3000 vor unserer Zeitrechnung von Arabien nach Mesopotamien einwandernden Semiten, die „alten Babylonier", von dem dort ansässigen Volke Sumer und Akkad übernahmen. Dieses Volk war kein Nomadenvolk; denn sie dachten sich die höchste Gottheit als auf einem *kursî*, einem Stuhle, am höchsten Punkte des Himmels sitzend. Die Nomaden kennen aber nicht den Begriff des Stuhles.

Das auffälligste Kennzeichen ihrer Religion liegt darin ausgesprochen, daß Astronomie und Theologie oder Lehre der Religion zusammenfallen. Theologenschule und Observatorium sind gleichbedeutend. Die Babylonier behielten viele sumerische Worte in den Götterbezeichnungen bei, während sie andere durch semitische ersetzten (z. B. Mummu = die alles schaffende und gestaltende Kraft), manche auch wohl hinzufügten. Man hat von einer exakten Astronomie des alten Babylon sprechen wollen. Es ist jedoch wohl sicher, daß erst die Spätzeit — vielleicht gegen 800 — eine genaue Sternbeobachtung kannte. Ferner gab es schon eine populäre, ungenaue „Astronomie", bevor Babylon bestand, in unmeßbaren vorgeschichtlichen Zeiten und bei allen Völkern, deren Sagen solche Vorstellungen der Himmelsvorgänge gestaltet haben. Diese prähistorische Sternbeobachtung genügt als Formulierung der Religion.

Eine große Fülle von Götternamen ist uns erhalten, aus der das System nicht immer deutlich wird. Lehren verschiedener Tempel sind mit älteren Vorstellungen von Gespenstern zusammengeflossen, mit denen sich auch dynamistische Ideen — Steine und manche leblose Gegenstände wirken auf ihre Umgebung — verbanden. Das eine ist aber deutlich, daß ein astraler Bestandteil in dieser Religion enthalten ist. Es handelt sich um eine Licht- und Offenbarungsreligion. In dem Blau des Himmels, der identisch ist mit dem Weltozean, thront Ea, das höchste Licht, verborgen in den blauen Tiefen der unendlichen Gewässer, die die Erde und niedere Welt umgeben. Von ihm geht Marduk aus, die Sonne,

und Mummu verbreitet die Kräfte beider weiter, alles im Weltall „gebärend", gestaltend, formend. Im Licht und der alles gestaltenden Wärme erlebte der Primitive dieser Rasse das Mysterium der Religion.

Wesensbezeichnend für diese poetische und von der Freude am Lichte überfließende Religion ist der Nebo-Begriff. Nebo, der Verkünder, ist der Sonnengott in seiner Herbstphase am 23. September. Er kommt vom höchsten Punkte seiner Bahn, wo er Ea, dem Gottvater, am nächsten war — am 21. Juni — und von ihm Offenbarungen empfing, die er bei seinem Abstiege vom Wendekreise und seiner Annäherung an die Erde — so wird der Herbstpunkt gedeutet — den Menschen mitzuteilen hat. Er ist die mysteriöse Menschengestalt am Himmel, der typische Mensch, und wenn die spätere Spekulation von dem in sich subsistierenden „Wesen des Menschen", dem Idealmenschen spricht, so werden wir unwillkürlich an die Nebo-Prophetengestalt erinnert. *Nabî* ist im Islam Prophet, abgeleitet aus der Wurzel *nabâ* = verkünden. Und wenn Christus sich den Menschensohn nennt, so will er damit zum Ausdruck bringen, daß er eine neue Offenbarung von Gott empfangen hat, um sie der nach religiösen Erleuchtungen dürstenden Menschheit zu verkünden.

Die Erde ist umgeben von den Unterweltgewässern, der gewaltigen Tiamat, dem Weltendrachen, der das Reich der Finsternis bewacht. Es nimmt den südlichen Teil der Welt ein. Der Aequator trennt beide Reiche. Am Abend taucht die Sonne in das Schattenreich ein, überwindet dessen Gefahren, um am anderen Tage mit der blauen Flut, die sie voransendet, wieder zu erscheinen. Der Lichtgott hinter der blauen Flut, dem Himmelsblau, hat seine Herrschaft wieder angetreten. Im Herbste, der mit dem Abend in Parallele steht, versinkt die Sonne in das Totenreich. Die Planeten stürzen mit ihr in die Tiefe. Luzifer hat Gott gleich sein wollen. Die Sonne hat in ihrem Aufstiege vom 21. März bis zum 21. Juni das Streben betätigt, dem höchsten Gotte nahe zu kommen; Luzifer hat sich „durch Stolz" versündigt und wird nun mit seinem Anhange, den Planeten, in die Hölle gestürzt. Die Jezîdî führen diesen Jahresmythus in das folgende Jahr weiter: Der Logos bekehrt sich von seiner Sünde und wendet sich wieder „reuig" Gott zu, die Bahn des folgenden Jahres beschreibend vom 24. Dezember, dem Punkte der Neuwerdung des Sonnengottes (der Geburt der neuen Sonne), bis zum

21. März und 21. Juni. Dadurch leugnen sie das Dasein des Teufels. Sie „beten den Teufel an“, d. h. betrachten ihn als den Logos[251].

Daß die bekannten vorderasiatischen Religionen wie Parsismus, Mithrareligion, Gnostizismus, Judentum usw. aus diesen altorientalischen Lichtlehren entstanden sind, ist schon des öfteren dargetan worden, und die Religionsgeschichte weist darüber eine ausgedehnte Literatur auf. Zu beachten ist aber, daß die Möglichkeiten von zwei ganz verschiedenen Linien erkennbar werden: Der ausgesprochene Dualismus faßt Licht und Finsternis als zwei unversöhnliche Welten auf. Die beiden konträren Reihen des Parsismus haben hier ihren Grund. Es bleibt aber auch die Auffassung möglich, daß die Nacht wieder zum Tage wird, der gefallene Luzifer-Logos sich wieder „bekehrt“ — auch die Drusen haben einen Anklang an diese Vorstellungen — und das Licht immer den Sieg behält. Daraus entfaltet sich der den islamischen Mystikern eigene Lichtmonismus, z. B. bei Ḥallâǧ, der wohl sicher die Ueberlieferungen des Mazdakismus weiterführt. Diesen müssen wir demnach als einen solchen Lichtmonismus ansprechen mit der Lehre, daß es kein in sich und absolut Böses gebe. Sein Kommunismus weist auch wohl darauf hin, und Mazdak wird seinerseits wieder an ältere Linien angeschlossen haben. Den Dualismus hat in unübertrefflicher Ausprägung die mandäische Religion dargestellt, die astronomische Form desselben der Sabäismus von Ḥarrân in Mesopotamien, dem Zentrum der bis weit in den Islam hineinragenden Mondreligion.

Es ist demnach kein unberechtigter Sprung, wenn wir vom alten Oriente zur Weltanschauung des Islam übergehen; denn die Zwischenglieder sind bekannt und an dieser Stelle ist der Raum auf das äußerste beschränkt.

Bei der Betrachtung der Welt des I s l a m müssen uns solche Ideen leiten, die uns das Wesen des Islam zu offenbaren geeignet sind. Wir waren gewohnt, an den Islam solche Fragen zu stellen, die uns nach der Zufälligkeit des europäischen Kulturlebens nahe lagen, im historistischen Zeitalter also die: hat der Islam ein Verständnis für Geschichte gehabt? — in der naturwissenschaftlichen Richtung die: hat der Islam eine experimentelle Naturwissenschaft gekannt? — in der kritischen Philosophie die: hat der Islam Erkenntniskritik getrieben? Demnach müßte man heute fragen: hat er eine Phänomenologie gekannt? Man betrachtete dabei immer das als das

Wesentlichste, was gerade zufällig am geistigen Horizonte Europas am leuchtendsten aufgegangen war.

Von solchen Relativismen muß sich eine wissenschaftliche Betrachtung frei zu halten suchen und nur solche Fragen stellen, die auf das Objektiv-Wesentliche gehen und ein Weltsystem nach dem beurteilen, was es sein will und nur sein kann. Die Weltbegriffe, die der Islam geschaffen hat, wollen logisch konsequente und begrifflich klare Gestaltungen der Sinnenwelt sein, so wie sie dem orientalischen Menschen erscheint. Je höher, feiner und logischer die Abstraktion ist, um so besser wird dies Ziel erreicht und als ein um so vollkommeneres ist das System zu beurteilen. Daher hat den Islam die monumentale Abstraktion des buddhistischen Weltbegriffes seit über tausend Jahren in ihren unwiderstehlichen Bann gezogen. Die Sucht nach den höchsten Abstraktionen wird in ihr am besten befriedigt. Griechische und persische Vorstellungen münden in diesen übergeordneten Begriff ein. Nur so können wir sachgemäß die islamische Mystik begreifen. Das griechische Beiwerk in ihr ist ideenanalytisch zweifellos dem buddhistischen Gedanken untergeordnet. Mit der persischen Lichtlehre scheint dieser allerdings oft wie mit einem Gleichstehenden zu ringen.

In den einzelnen Phasen müßte eine mikroskopische Betrachtung sowohl die Linien der Religion wie die der weltlichen Kultur verfolgen, die in eine große Anzahl von Problemen zerfallen. Die Reformbewegungen bringen periodenweise große Reformatoren auf. In der Šīʿa gehören diese zum Bestande der Lehre. Sie führen nicht zu neuen rituellen Abspaltungen, sondern verfolgen das Bestreben, die religiöse Gesinnung zu vertiefen und zu beleben. Die theologische Bewegung hellenisiert sich mehr und mehr, da man einsieht, daß die griechisch-philosophischen Begriffe dem Glauben assimilierbar sind.

Die Bewegungen in der Linie der weltlichen Kultur haben in unserer Betrachtung den ersten Rang einzunehmen. Die metaphysische Bewegung faßt die weitesten Linien des Denkens zusammen. Die Fassungen der Kontingenz wechseln hier beständig, indem man das Dasein von der Wesenheit trennt oder mit der konkreten Wesenheit identifiziert. Maya- und Lichtlehren schließen sich an diese Gedanken leicht an. Die einzelwissenschaftliche Bewegung kennt das Experiment und bedient sich desselben eifrig zur Feststellung allgemeiner

Gesetze der Natur. Die ethische Bewegung geht mit der religiösen gleich. Sie sucht immer wieder Intention und Gesinnung als das Wesen der Ethik zur Geltung zu bringen. In den Islam gliedert sich dies durchaus harmonisch ein, da der Islam eine ausgesprochene Gesinnungsreligion ist — s. die Lehre von der Absicht = *nîja* — und ebenso eine Gesinnungsethik. Bei der starken Belastung mit Aeußerlichkeiten wird dieser geistige Grundzug zeitweilig überwuchert, so daß Erweckungsbewegungen auftreten und ein reiches Feld ihrer Tätigkeit haben, die den Islam immer wieder zu seinem eigentlichen Wesen zurückrufen will.

Die ästhetische Bewegung — Literatur und Kunst — die Entwicklung des äußeren Rechtes in Handel und Wandel, die wirtschaftlichen Linien gehören in eine Gesamtdarstellung orientalischer Zivilisation, müssen aber auch von der Geistesgeschichte im Auge behalten werden. Seit 1500 verfällt der Orient einer langsamen Verarmung und daher politischer Bedeutungslosigkeit.

In diese großen Züge sind die einzelnen Phasen einzuzeichnen.

Die lange Reihe der im Islam aufgetretenen Weltanschauungen ist der Verlauf der Auseinandersetzungen, die der Islam mit den beständig wechselnden Kulturen gehabt hat, die über ihn dahin geflutet sind oder mit denen er in Berührung gekommen ist, — ist die Reihe der Stufen, die der Islam erstiegen hat, indem er die ihn durchdringenden höheren Fremdkulturen aufnahm und sich assimilierte, seine anschauungsmäßige Primitivkultur aufgebend und eine begriffsmäßige Weltanschauung von der Art einer Hochkultur sich aneignend.

Wenn hier von einem „Aufstiege“ gesprochen wird, soll kein Werturteil im religiösen Sinne ausgesprochen werden. Man hält vielfach das religiöse Erleben des ältesten Islam für das tiefste und machtvollste; aber auch in späteren Zeiten findet man noch religiöses Erleben von prophetischer Wucht und mysteriöser Kraft, z. B. im Bâb und seinen Anhängern. Von einem „Aufstiege“ des Islam soll nur im kulturellen Sinne geredet werden, insofern eine bildmäßige, anschauliche Weltanschauung dann „höher steigt“, wenn sie sich zu Gedanken umformt und diese sich mit logischer Klarheit bis zu den umfassendsten Abstraktionen aufbauen. Dieses Ersteigen einer höheren Ebene hat der Islam geleistet. In dieser gewaltigen Aufgabe hat er nicht versagt, und daher können diese Systeme wissenschaftlich auch nur aus ihrem eigenen

Wesen heraus beurteilt werden, d. h. nach der Klarheit ihrer bis zu den höchsten Prinzipien hin aufgebauten Abstraktionen. Sie dürfen nicht beurteilt werden nach subjektiven Einstellungen des Beschauers.

Da der Islam eine zentrale Lage zwischen den Ländern einnimmt, so ist die Fülle der auf ihn einstürmenden Fremdkulturen eine außerordentlich große gewesen und ebenso die Fülle der Umformungen und Abschattierungen, die er selbst im Ringen mit diesen Gegnern angenommen hat. Aus dieser Sachlage ist zugleich einleuchtend: wer den Islam nur nach dem Koran darstellt, schildert diese Religion, wie sie vor 1300 Jahren in Arabien erlebt wurde, nicht aber so, wie sie im Laufe der Geschichte war und heute ist. Den Gegenwartsislam können wir nicht aus dem Koran, sondern nur aus den heutigen Ausdeutungen desselben gewinnen.

Um 700 (die Omajjaden 661—750) vollzieht sich im Islam, der bis dahin beduinenmäßige, primitive Formen hatte, eine Veredelung, Durchdringung mit Kultur, Christianisierung und Hellenisierung. Aegypten und Syrien waren die Zentren, in denen dieser Aufstieg stattfand, indem der Islam, der durchaus als jüdisch-christliche Sekte Arabiens empfunden wurde, den höheren Formen des Christentums nicht nachstehen, sich diesen vielmehr als gleichwertig erweisen wollte. Christliche Züge wurden daher in großer Menge aufgenommen und traten zu den schon ursprünglich im Islam gegebenen christlichen Ideen hinzu. Das christliche Asketentum diente als Vorbild der Innerlichkeit (Ḥasan von Baṣra).

Um 800 hatte das arabische Reich der Omajjaden dem „persischen" der Abbasiden den Platz an der Sonne geräumt. Die auf den Islam einströmenden Fremdideen verstärken sich in ungemeiner Weise. Griechenland, Indien und Persien geben ihre Schätze her. Es findet ein fast hemmungsloses Fortschreiten auf dem Wege der Assimilation des Fremden statt, so daß die liberalen Theologen und Mystiker, materiell betrachtet, vielfach als Nichtmuslime zu gelten haben. Es ereignen sich Apostasien und die orthodoxe Richtung sucht die ihr entgleitende Macht festzuhalten.

Der Islam, bis dahin fast eine Primitivreligion, trat in diesen Geisteskampf ungerüstet ein. Das Fremde war ihm überlegen. Die Extreme mußten sich nach diesen Voraussetzungen auf das Schroffste herausbilden, so daß das Kulturganze fast zu zerfallen schien. Von inneren Widersprüchen,

unlösbaren Spaltungen und Gegensätzen kann man in dieser Zeit sprechen, und die Zukunft wird die Aufgabe erhalten, die Einheit der durch den Islam zusammengefaßten Kultur wieder herzustellen. Auf diese Weise läßt sich schon die Zukunftslinie vorausahnen, die zwischen Zerrissenheit und Einheit schwanken wird. Wohl kaum sind aber die Abgründe tiefer und weiter auseinander geklafft als in der Frühzeit, die von 800—1100 zu rechnen ist. Sie ist die der engsten Einseitigkeiten, die den Gegner verkennen und sich selbst überschätzen. Aus den so geschaffenen extremen Typen bildet eine reifere Spätzeit die große Synthese.

Mit Ḥârûn stehen wir eigentlich am Anfange der Entwicklung. Die vorhergehenden Regungen geistigen Lebens im Islam sind nur als ein unbedeutendes Vorspiel zu bewerten. Der Anfang ist nun klar zu umschreiben und mit dem Ende, dem vorläufigen um 1900, zu vergleichen, damit die Ueberschau und Tendenz im ganzen sichtbar werde.

Der bezeichnendste Zug für die Anfangsphase ist das schroffe Auseinanderklaffen aller Richtungen, während wir in der Endphase eine weitgehende Vereinigung oder doch starke Annäherung derselben sehen. Das Gesetz der Konvergenz ist somit als allgemeine Wegrichtung deutlich. Im ersten Jahrhundert der Abbasiden können wir feststellen: 1. eine extrem konservative Linie der Theologie, die aufs ängstlichste an allen im Koran gebotenen materiellen Vorstellungen über religiöse Gegenstände festhält; 2. neben ihr eine so extrem liberale, wie sie innerhalb der Grenzen des Islam logisch nicht denkbar ist: Naẓẓâm, Tumâma u. a.; 3. ferner einen machtvollen griechischen Einfluß in den Kreisen der Aerzte und Naturwissenschaftler, denen bald die Philosophen folgten und die so weit außerhalb des damals noch zu eng gezogenen Glaubenskreises standen, daß sie wohl mit einem gewissen Mitleide die islamischen Volksanschauungen belächelt haben werden; 4. eine so extrem links gerichtete Mystik (Bisṭâmî), daß die späteren liberalen Mystiker wie Ǧunaid, Ḥallâǧ usw. im Vergleich mit jener als konservativ erscheinen[252]; 5. die schiitische Bewegung, die den Lichtkultus pflegt — Ḥarun wollte sogar in Mekka selbst eine heilige Feuerstätte einrichten — und die Prophetie Muhammeds durch die neue Offenbarung der Imame ersetzen möchte (s. Manifestationslehre). Die allgemeine Verwirrung können wir uns kaum zerfahren genug denken.

Der Zustand ist also der: die Kultur klafft weit auseinander.

Innere Spannungen drohen die Einheit völlig zu zerreißen. Die Einheit der Kultur ist nicht erreicht, sondern ist den folgenden Perioden als schwierigste, aber auch größte Aufgabe gegeben. Noch zu Ġazâlîs Zeit scheint der innere Zerfall des Islam unmittelbar bevorzustehen. Daß der Islam diesen Zustand der Krankheit und Zersetzung hat überwinden können, bedarf einer wissenschaftlichen Erklärung und ist zu bewundern.

Die Ausgleichsbewegung setzt nun auch unmittelbar — schon um 850 — ein. Bisṭâmî „bekehrt sich" von seinem buddhistischen Nihilismus zur Auffassung einer absolut realen Urwesenheit, der späteren *ḥaqîqa*-Lehre. Kindî steht freilich im Rufe der Heterodoxie, bemüht sich aber, mit dem Dogma im Einklang zu bleiben. Die Regierung macht die bekannte konservative Reaktion durch, nachdem sie vorher die Konservativen mit Inquisition und Folterqualen verfolgt hatte. Die Linie dieser Einigungsbestrebungen ist der eigentliche Kern der geschichtlichen Entwicklung, so daß man unter diesem Gesichtswinkel die einzelnen Systeme betrachten muß, um das Wesentliche von kulturwissenschaftlichem Standpunkte aus zu finden. Schon bald kündigt sich eine theologische Richtung an, die von der liberalen Seite gesehen als konservativ, von der altkonservativen Seite gesehen als liberal empfunden wird, — die typische Erscheinung des Ausgleichs. Damit ist Ašari genannt.

Um 900 (die Samaniden 874—999) befindet sich das Geistesleben in einer solchen Gärung, wie sie vielleicht später nicht mehr erlebt worden ist. Die Namen Ḥallâǧ; Ašarî, Maturidî; abû Ḥâšim, Ǧuwainî; Rawandi; Kindî, Fârâbî sind typisch für die Stürme jener Zeit. Wenn mit den Abbasiden eine Persifizierung des Islam einsetzt, so beginnen um 900 die mongolischen Einflüsse — zunächst in der Zusammensetzung des Heeres —, die mit den Perioden stärker werden und neben den persischen herlaufen. Die Hamdanide von Aleppo gründen einen geistig führenden Fürstenhof.

Die Zeit ist typisch die des Tastens, der schwankenden Begriffe und der schroffen Einseitigkeiten, indem von vielen das Neue überschätzt und das Alte nicht in seinem Guten und Wesenhaften erkannt wird. Bezeichnend ist als Lösungsversuch daher die Bâṭinîja-Richtung, die im Alten gerade das Wesentliche als Tiefenschicht erschauen will, um mit dieser das Neue widerspruchslos zu verschmelzen. Die Zeit ist sehr mystisch betont. Auch darin liegt ein Fehler, der

der Folgezeit die Aufgabe stellt, das Empirische mehr zur Anerkennung zu bringen. Die griechische Richtung konnte von dieser Zeitforderung kräftige Förderung erfahren.

Die theologische Bewegung war in die beiden Ströme der konservativen und liberalen so zerfallen, daß ein Ausgleich beider unmöglich schien. In Ašari macht sich eine Annäherung freilich schon geltend; aber jene beiden Schulen bleiben in ihrer Schroffheit bestehen. Die Tendenz der Entwicklung wird jedoch schon merklich: die beiden Extreme sind verurteilt, auszufallen, um der Mittellinie den Sieg zu überlassen; denn von Ašarî über Mekkî, Baqillânî, ibn Fûrak, Isfarainî (1027 †) geht die Linie zu Ġuwainî, Ġazâlî, um in Râzî (1210 †) einen Endpunkt zu erreichen.

Die Unhaltbarkeiten der Gegenwart werden deutlich und die Zukunft sieht man schon keimen. Vorerst wird aber noch das Griechentum im Gesichtskreise auftreten und die Verwirrung steigern, zugleich die Unhaltbarkeit der beiden alten theologischen Richtungen an den Tag bringend.

Um 1000 (die Bujjiden 932—1055) setzen sich die Stürme in gleicher Heftigkeit fort. Die Orthodoxen erweisen sich als unüberwindlich, wenn die Liberalen auch manche Förderung seitens der Fürsten erfahren.

Maḥmûd von Ġazna (998—1030) kennzeichnet die Epoche. Er ist der fanatisch-orthodoxe Verfolger Avicennas. Die Ideenentwicklung gelangt zu einer klassischen Formulierung des Aristotelischen Gedankengutes, das als für den Islam ungefährlich aufgenommen wird, wenn auch manche Anfeindungen seitens der älteren Schulen erfolgen. Die griechische Richtung ersteigt ihren Kulminationspunkt und es gelingt ihr, sich als gut islamisch nachzuweisen und dadurch ihr Dasein im Islam zu ermöglichen. Seitdem werden griechische Gedanken in immer größerem Maße in die islamische Theologie aufgenommen und als echt islamisch empfunden. Die ältere, mehr nach Indien schauende Theologie der liberalen Theologen um 900 muß vor diesem Angriffe zurückweichen.

Die ethisch-asketisch-mystische Richtung erreicht ebenfalls einen Höhenpunkt in Qušairî (1074 †).

Wir sind von unserer europafreundlichen und einseitig hellenisierenden Einstellung aus versucht, Avicenna zu überschätzen. Daher müssen seine Einseitigkeiten betont werden. Sein System schließt im Grunde die ganze Fülle der orientalischen Kulturgüter aus und will nur das Griechische aner-

kannt wissen. Die Unterschätzung des Orientes klingt darin als greller Mißton durch, und es ist nur zu natürlich, wenn sich das typisch Orientalische dagegen zur Wehr setzt. Die dadurch gegebene Krisis wird schon in der Schule Avicennas selbst empfunden; denn aus ihr stammt wohl die Aeußerung, der Meister habe auf den Höhepunkten seines Lebens die Unzulänglichkeiten des Griechentums erkannt und seine tiefste Ueberzeugung in seiner „Erleuchtungsphilosophie" niedergelegt. Nichts kann uns einen tieferen Einblick in die Krisenstimmung der Zeit geben, als diese Aeußerung. Sie zeigt uns zugleich, welche Aufgabe dadurch der Folgezeit gestellt war. Der seelisch so überaus feine und tiefe Orient kann und will sich nicht einfach beiseite schieben lassen. Aristoteles verhält sich fast wie ein Materialist gegenüber der Metaphysik, sagen wir der Mystik des Ostens. Diese und die Theologie mußten sich nun zum Worte melden.

Um 1100 (die Seldschuken 1037—1194) wird die Nizâmîja-Universität von Bagdad durch Ġazâlî führend. Er weiß den Mittelweg zu finden zwischen dem Subjektivismus der Mystiker, der zu einem Abfall vom Islam zu werden drohte, der griechischen Richtung, die dem orthodoxen Islam allzuviele Fremdteile zu enthalten schien, und dem lebhaften Streben nach Verinnerlichung der Religion gegenüber ihrer Veräußerlichung durch die Rechtsschulen.

Vergleicht man die Synthese Ġazâlîs mit der um 1200, so tritt das eine hervor: sie ist ethisch im besonderen Sinne. Ġazâlî ist darin wie Sokrates zu beurteilen. Da die spekulativen Fragen ihm unlösbar zu sein schienen, so zog er sich auf das ethische Gebiet zurück. Ein gewisser Skeptizismus ist für den islamischen wie für den griechischen Denker wesentlich. Beide wenden sich dem Leben und Handeln des Menschen zu, da die systematischen Schwierigkeiten, die die Zeitströmungen aufgehäuft hatten, unübersteigbar erschienen.

Mit Ġazâlî sind die Richtungen der altkonservativen und der altliberalen Richtung abgetan. Ihre Lösungen sind als unannehmbar erkannt. Avicenna hatte diesen Fortschritt herbeigeführt. Ein gleichwertiges System wie dieser aufzustellen vermochte nun Ġazâlî nicht. Der Rückzug auf das Ethische war somit für ihn geboten. Ihm kam es darauf an, das Wesen der islamischen Ueberlieferung im Sturme der Zeit zu retten und er lenkte abseits des eigentlichen Kampfgebietes.

Seine Lösung konnte daher nicht das letzte Wort bleiben,

da sie das Bedürfnis nach verstandesmäßiger Behandlung der religiösen Frage nicht befriedigte. Ein neues System mußte geschaffen werden, das den spekulativ so hoch begabten Orientalen befriedigte. So überläßt Ġazâlî die Aufgaben seiner Zeit der folgenden Generation, die die theoretische Lösung zu finden hat, an der er selbst verzweifelte.

Um 1200 (die Mongolenzeit) erlebt der Islam eine Blüte, die sich auch in Spanien (die Almohaden 1130—1269) zeigt. Während im fernsten Westen (Averroes 1198) versucht wird, die griechische Richtung auf ihre Anfangsformulierungen festzulegen — über Aristoteles soll man nicht hinausgehen —, war im Osten die Entwicklung fortgeschritten und das wissenschaftliche Problem des Islam gelöst worden. Die Theologie hatte eine logisch befriedigende Lösung erreicht, ohne etwas vom Wesen des Islam einzubüßen. Sie war ganz griechisch und zugleich hoch ethisch und gesinnungsmäßig geworden, ohne den Worten des Propheten irgendwie widersprechen zu müssen. Die großen Schwankungen der vorangegangenen Zeit in den hellenisierenden, mystischen, liberal-theologischen, christianisierenden und indisierenden Richtungen hatten sich auf einer mittleren Linie gefunden, die „Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie“ vereinigte.

Diese Zeit brachte ferner das größte Genie der Mystik hervor, das die ganze Fülle des Zeitwissens in der mystischen Einstellung gestaltete und von hier aus ebenso „Glauben und Wissen“ versöhnte: ibnu'l-ʿArabî. Die unerreichte Blüte der persischen Mystik fällt in diese Zeit.

Nachdem die griechische Richtung einen dem Aristoteles gleichen Genius in Avicenna im Oriente hervorgebracht hat, verfällt sie rasch durch ihre Einseitigkeit und den Philologismus des Averroes. Daß man im lateinischen Mittelalter diesen als einen bedeutenden Philosophen schätzte und verkannte, obgleich er einen Verfallstypus darstellt, beruht auf der besonderen Einstellung des Mittelalters, die vor allem Kommentare zu Aristoteles suchte, aber durchaus nicht einen selbständigen Denker, der die philosophischen Probleme aus eigener Kraft weiterführte. Averroes rückte zudem deshalb in das Zentrum des Gesichtskreises, weil das Mittelalter kaum andere Philosophen des Orientes kannte und Averroes ihm durch die christlich-islamische Berührungszone in Spanien besonders nahe gerückt war. So mußte in der Abschätzung der Größenverhältnisse eine optische Täuschung entstehen.

Die Bedeutung der Zeit um 1200 für die Geisteskultur des Islam wird hoffentlich in nicht zu ferner Zeit objektiv gewürdigt werden. Die definitive Auseinandersetzung des Islam mit den Fremdeinflüssen hat in dieser Zeit stattgefunden und dadurch hat der Islam seine festen Formen gewonnen.

Bedeutsam ist folgender Umstand: Fragt man sich, ob Râzî zu den liberalen oder den konservativen Theologen zu rechnen sei, so erkennt man gleich die Unmöglichkeit, diese Frage zu lösen. Man wird ihn weder zu den einen noch zu den andern rechnen können. Dies ist ein deutliches Zeichen dafür, daß ein Neues, Drittes inzwischen entstanden ist. Jene beiden älteren Kategorien lassen sich auf ihn nicht anwenden. Die Zeit hat eine Mittelrichtung, eine Ausgleichschule ausgestaltet, die das Fazit der vorausgegangenen Diskussionen zieht und die fest kristallisierte Formel des Islam, sein *consensus* werden wird.

Die Bedeutung Râzîs und seiner Geistesverwandten liegt vielleicht nicht so sehr in ihrem schöpferischen Geiste als in der Tatsache, daß sie in einer Zeit lebten, in der die großen Fragen spruchreif geworden waren und zur endgültigen Lösung drängten, nachdem die Schwankungen mehrere Jahrhunderte gedauert hatten.

Diese definitive Kristallisation des Islam bleibt unverständlich, wenn man nicht die vorausgegangenen Stürme mit ihren Problemen kennt. Bis zur Zeit Râzîs hatte sich das Material der Weltanschauung so aufgehäuft, daß die alten Lösungen der liberalen und konservativen Denker nicht mehr möglich waren. Eine neue Synthese mußte geschaffen werden. Diese zu analysieren wird eine reizvolle Aufgabe sein; denn der ganze Reichtum der zurückliegenden Zeit wird von ihr aufgenommen: Griechentum — Râzî ist ein Anhänger Avicennas —, die indischen Ideen der altliberalen und die naiven der altkonservativen Richtung, christliche und jüdische Gedanken, die die vorhergehende Zeit hatte billigen müssen, Persisches und Mystisches, insofern es dem frommen Muslim kein Greuel ist. Es ist eine gewaltige Synthese, die sich nach der veränderten Einstellung der Zeit vollzieht. Sie müßte in ihrem ganzen Aufbau und Zusammenhalt klargestellt werden, damit die wesentlichen Aufgaben jener Zeit und deren Lösungen verständlich werden.

Die Jahre um 1300 (die Ilchane 1295—1335) bilden die Zeit der Neuordnung der Verhältnisse nach dem ersten Mongo-

lensturme. Die Schöpfungen zeigen auf allen Gebieten die höchste Blüte. Die geniale Leistung eines Îǧî läßt erkennen, wie sehr die Gedanken zur Reife gelangt waren und wie sehr die Zeit dazu neigte, die Früchte der Ausreife in knappen Formeln zu genießen. Die wieder sich aufrichtenden Verhältnisse sollten aber von neuem durch einen Sturm entwurzelt werden, um sich dann wiederum zu neuer Blüte zu erheben.

Wie wenig trotz der Verwirrtheit der materiellen und politischen Verhältnisse die Kultur untergegangen ist, bekundet die gewaltige Zahl von großen Schöpfungen in dieser Zeit. Die griechische Richtung war als äußerlich und materiell gesonderte rasch verfallen, da sie immer gleichsam nur ein Außendasein im Leben des Islam und eine Nebenbewegung in seiner Geisteskultur gebildet hatte, zudem aber die Hauptprobleme ihres Kulturkreises verkannte. Die geistigen Errungenschaften dieser kurzen Bewegung gingen jedoch in den dauernden Besitz des Islam über, wenn auch die unislamische Form abgestreift wurde. Sogar ganz orthodoxe Theologen aller folgenden Jahrhunderte bis auf die Jetztzeit tragen infolge dieser dem Islam assimilierten Geistesschätze ein ausgesprochen griechisches Gepräge.

Râzî wurde „der Zweifler“ genannt. Noch gar manche Punkte hatte er offen gelassen, die zu einem fertigen Systeme ausgefeilt und ergänzt werden mußten. Ṭûsî hat viele Verbesserungen angebracht. So blieb für einen das Für und Wider scharf abwägenden Kopf die Aufgabe gestellt und ein solcher war Îǧî. Seine meisterhafte Begabung für die knappe Formulierung ließ ihn die Aufgabe seiner Zeit erfüllen. Sein System ist das Meisterwerk schärfsten Gedankenausdruckes und wurde zum Lehrbuch der Hochschulen.

Um 1400 (T i m u r und die Timuriden 1369—1494) sehen wir ebenso wie nach Ǧingiz Ḫân und seinen Nachfolgern (1175—1307) die Kultur sich in unglaublich kurzer Zeit nach dem fürchterlichen Vernichtungssturme wieder aufrichten und zur alten Höhe emporsteigen. Die herrlichsten Schulen werden gebaut und der Kultur von seiten der neuen Herrscher die größten Mittel zur Verfügung gestellt.

Die Erzeugnisse dieser Zeit sind meisterhaft in Form und Inhalt. Man sucht die Gedanken so knapp zu fassen, daß Kommentare zum Verständnis erforderlich sind. Während man bei Avicenna das Suchen und Ringen nach Neuem nachempfindet, liegt im Stile dieser Zeit der gesicherte Besitz, der

danach strebt, in die kürzeste Form den reichsten Inhalt zu kleiden.

Die Aufgaben, die diese Zeit aus der vorhergehenden übernahm, waren die einer Ausgestaltung der großen islamischen Synthese, die um 1200 geschaffen worden war und die die folgende Zeit in einzelnen Punkten ausgefeilt hatte. Das Mystische scheint man mehr in die Theologie hineinnehmen zu wollen. Ǧurǧânî läßt ihm klare Definitionen zuteil werden.

Die Gefahr der Zeit ist die, daß man auf den gewonnenen Lösungen der Spätzeit ausruht und die ältesten Quellen vergißt. Deshalb hält es Farani für notwendig, auf Fârâbî zu verweisen. Ueber der Synthese der *mutaḥaqqiqûn*, der „wahren Forscher", die fester Besitz geworden ist, darf die ältere Periode nicht der Vergessenheit verfallen. Man schreibt Werke ideengeschichtlichen Inhaltes und faßt alle Richtungen zu großen Uebersehauen zusammen.

Seit 1500 klärt sich die Geschichte des vorderen Orientes insofern, als sich drei Linien deutlich abheben, die bis zur heutigen Zeit verfolgbar sind und die Ereignisse in einer gewissen Kontinuität darstellen: die Türkei, Persien und Vorderindien. Das Persertum arbeitet sich unter den Safawiden im eigenen Lande wieder zur Geltung empor und erlangt die geistige Führung. Die Türken schaffen unter den Osmanen ihre eigene Kultur und in Indien erblüht unter den Mogulkaisern eine Mischung von Islam, Hinduismus, Parsismus, deren Signatur die Freiheit der Religionen ist. Der Kommentar des Faranî (gegen 1496) zu Fârâbî hat gezeigt, wie wenig man berechtigt ist, von einem Tiefstande der Kultur in dieser Zeit zu sprechen.

Die Osmanen schufen Konstantinopel zu einem Vorbilde höchster Kultur auch für europäische Augen um. Die Disputationen unter Sülejmân dem Prächtigen sind berühmt geblieben. Freilich wurde von den Sultanen eine strenge Orthodoxie gefordert; aber man bemühte sich doch wenigstens um die Wissenschaften und schrieb Preisaufgaben aus. Man suchte das Fazit der früheren Perioden zu ziehen. Das Phänomen der Konvergenz der Kulturlinien sehen wir sich weiter fortsetzen. Die liberale und altkonservative Richtung sind aufgegangen in die Mittelrichtung; die Philosophie wurde in die Theologie aufgenommen und die Mystik wurde seit Ġazâlî in Form der Ethik Gemeingut auch der Orthodoxen. Diese seit 1200 deutlich erkennbare Linie verstärkt sich mehr und mehr,

indem die Mystik noch weiterhin ihr Fremdes, Heterodoxes verliert, da die Theologen Formulierungen annehmen, die in der alten Schule als heterodox empfunden worden wären. Die Mystik bleibt pantheistisch, wie sie war; aber der Islam nähert sich ihr in gebildeten Kreisen, wenn vielleicht auch nur der Formel nach, und heute ist er herrschend geworden.

Um 1600 entstand im islamischen Indien unter dem Mogulkaiser Akbar (1556—1605) eine Kulturblüte, die schon an moderne Verhältnisse erinnert, ja nach dem Urteile mancher diese noch in den Schatten stellt. Der Kaiser gewährte völlige Religionsfreiheit und wohnte Diskussionen der Gelehrten bei. Die Produktion steigt um diese Zeit zu gewaltiger Fülle an. Wenn sie sich auch in das Gewand von Kommentaren kleidet, so zeigen doch Stichproben, daß die Selbständigkeit des Denkens durchaus gewahrt bleibt und daß schöpferische Gedanken vorhanden sind.

Die Šah ʿAbbâs-Kultur (1587—1629) nimmt eine ebensolche Stellung in Persien ein wie die Akbar-Kultur in Indien: überall neues Schaffen und herrlichste Blüte. Ein Außenstehender glaubt einfach nicht, welche Fülle von höchsten Kulturleistungen in dieser Spätzeit bis zur Neuzeit hin entstanden sind, weil er von dem Vorurteile unserer alten europäischen Schulen befangen ist, denen der Zugang zum Verständnis der islamischen Kultur verschlossen war. Alles, was den Titel „Kommentar“ hatte, setzte man schon auf Grund dieser Etikette auf eine tiefere Stufe. Ganz anders wird das Urteil, wenn man diese Schriften inhaltlich voll würdigt. Dann zeigt sich eine Fülle des Denkens, die die ganze Vergangenheit in sich aufnimmt und sich zugleich bewußt bleibt, daß auch von der Vergangenheit, die sicherlich groß war, die letzten Fragen nicht gelöst worden sind, und daß die Gegenwart jeweilig ihr Scherflein zur Lösung beitragen darf und soll. Wie wenig ein blinder Autoritätsglaube im Islam geherrscht hat, wird gerade in den Schöpfungen dieser Spätzeit immer von neuem deutlich.

Die Kultur erreicht eine Höhe, auf die die spätere Zeit noch mit Neid blickt und neben der die frühere sich vielfach wie Barbarei ausnimmt. Die Steigerung tritt in der Häufung und Sammlung aller geistigen Güter und ihrer Harmonisierungstendenzen zutage.

Die Zeit um 1700 (Nâdir Šah [1736—47]) ist so geartet, wie die vorausgehende Hochkultur um 1600 und nicht

gesonnen, nur vom Ruhme der Vergangenheit zu leben, obwohl schon die einfache Kenntnis dieser letzteren bei ihrer ungeheuren Fülle und Tiefe des Denkens eine anerkennenswerte Leistung darstellt. Man ist immer wieder erstaunt über die große Fülle ganz unbekannter zeitgenössischer und auch älterer Schriftsteller, die als Autoritäten zitiert werden. Durch jede neue Stichprobe, die man nimmt, sieht man sich in eine eigenartige Welt versetzt und unbekannte Größen treten auf.

In dieser Zeit finden wir die Ansätze einer großen Umgestaltung, den Anbruch einer neuen Periode. Wenn man drei Hauptabschnitte der islamischen Geschichte abgrenzt: eine arabische bis 750, eine persische bis 1200 (1258 Fall Baġdads) und eine mongolisch-türkische, so muß man, nach dem Prinzip der äußeren Einflüsse und Völkerwanderungen vorgehend, in der neueren Zeit einen vierten Abschnitt feststellen: den europäischen; denn um diese Zeit beginnt der sich immer mehr verstärkende Einfluß europäischer Mächte auf den vorderen Orient, der oft die Formen von „Völkerwanderungen", mit modernen Mitteln allerdings, annimmt.

Die großen Leistungen der Zeit sind solche der Sammlung, ohne daß man das Schöpferische irgendwie vermißt. Die Fülle ist eine solche, neben der sich die Avicennazeit als arm ausnimmt. Die Errungenschaften jener Werdezeit der Extreme und Unausgeglichenheiten wie Unklarheiten sind gesicherter und verarbeiteter Besitz geworden. Auf jenes Werden und Gären (800—1100) folgte die Verschmelzung und Verarbeitung (1200—1500) und der Ausbau im kleinen (1600—1900), dem man aber auch das Geniale nicht absprechen darf.

Seit 1800 sehen wir auf allen drei Linien: bei Osmanen, Persern und Indern Reformbewegungen entstehen, die die europäische Kultur, deren Vorbilder sie im eigenen Lande vor Augen haben, nachzuahmen bestrebt sind. Aegypten, das sich unter den Kediwen selbständig macht, und Indien gehen voran, während die konservativ gerichtete Türkei nur zu Scheinversuchen kommt. Bei diesen Reformen handelt es sich freilich zunächst nur um Zivilisationsmomente: Technik, Verfassung, Handel. Die Bâbî-Behâ'î-Religion zeigt deutlich diese Züge auf. Man will modern sein und doch zugleich nichts vom Christentum annehmen, vielmehr dem Christentume zeigen, was wahre Religion ist und daß diese immer nur aus dem Oriente entstehen kann.

Um 1850 greift diese Reformbewegung mehr und mehr auf das geistige Gebiet über. Die Theologen empfinden das Bedürfnis, ihr Gedankengut zu revidieren. Die Gefahr besteht, daß der Islam sich selbst aufgebe und verleugne. Einige Apostasien sind vorgekommen. Europäisierte Muslime haben ihre Ueberlieferung abgestreift wie um 900, als typische Apostasien den Ernst der Zeit und ihre Krisenstimmung kundtaten. Dagegen erhebt sich die Orthodoxie wie e i n Mann. Der Kampf wird dadurch verschärft, daß die orientalischen Völker in politische Feindschaft mit abendländischen Völkern kommen. Selbstverteidigung und Freiheitskämpfe gegen europäische Unterdrückung beginnen in allen Außenposten des Islam.

Bâǧûrî schafft die in der Zeitaufgabe liegende Synthese mit dem Blicke nach der Vergangenheit, Muhammed Abdû mit dem Blick in die Zukunft. Während ersterer die überlieferten Güter möglichst alle erhalten will, sie zu einer großen Architektonik ordnend, läßt letzterer vieles, das unhaltbar erscheint, beiseite, um der anpochenden und gebieterisch Einlaß begehrenden neuen Zeit den Weg frei zu machen. Was sich als Fessel erweisen könnte, wird abgestreift.

Seit 1900 ist der tiefe Haß gegen die eindringenden europäischen Völker das Kennzeichen des Orientes. Der naive Glaube an die Ueberlegenheit Europas, der die erste Periode der Reformzeit kennzeichnete, ist geschwunden und das Bewußtsein der Selbstbehauptung gegenüber den Eindringlingen wiegt durchaus vor. Man sieht viele Mängel der Ueberlieferung ein, will diese aber nicht durch ein passives Annehmen europäischen Kulturgutes ausbessern, sondern durch Herausentwicklung des Neuen und Besseren aus den Schätzen der eigenen Ueberlieferung. Vor dem Christentume kann und will der Islam nicht kapitulieren. Nur dann, wenn man den Orientalen als einen gleichwertigen Menschen achtet, kann man mit ihm zu einer Verständigung gelangen. Die Verachtung der fremden Rasse führt nicht zu einem Fortschritte der Kultur.

Neben der Abwehr des Nichtislamischen tritt auch der Kampf um den geistigen Fortschritt als Merkmal der heutigen Zeit von Indien bis Marokko auf. Bei der hohen Begabung des Orientalen ist es nicht zu verwundern, daß wir uns schon heute in einer neuen Blüte östlicher Kultur befinden. Die Universität von Aligarh in Indien und der Schülerkreis von Ǧamâla'd-dîni'l-Afǧânî und Muhammed ʿAbdû in Aegypten haben die Führung.

Die Kulturübersättigung (seit 1500) macht dem Abbruch des Alten und dem Aufdämmern neuer Ideen Platz. Zugleich erweist sich aber manches Alte als tragkräftig im Neuen, und der Orient sieht mit Stolz, wie seine altbewährten Kulturgüter, die er in sich längst abgeklärt hatte, in Form von theosophischen Bewegungen nach dem Abendland als „neue, höhere Kulturgüter" wandern. Das Abendland scheint vom Oriente zu lernen und der Orient vom Abendlande. Die Auffassung scheint sich Bahn zu brechen, daß die empirische Weltbetrachtung nicht in unlösbarem Widerstreite stehe mit der spekulativen. Mit derselben Ueberzeugung, mit der das Abendland von seiner Ueberlegenheit spricht, ist der Orient von der seinigen erfüllt. Die Klärung in diesem Punkte zu bringen, ist die Aufgabe, die die nächste Periode von der jetzigen gestellt erhält.

Die auf die Zukunft gerichtete Frage ist die: wird ein Zusammenbruch des Islam durch den Einstrom moderner Kultur erfolgen?

Sie wird vielfach mit einem selbstverständlichen Ja beantwortet. Diese Erwiderung beruht auf einer Verkennung des Orientes und seines wesentlichen Kulturgrundgedankens und vielleicht auf einer Ueberschätzung der Moderne. Für die Antwort schalten die Unter- und Mittelschicht aus. In der Oberschicht sind nach dem Gesetze der Konvergenz der Kulturlinien noch geblieben: die Mittelrichtung der Theologie und die Mystik, indem Philosophie griechischer Strömung, liberale und konservative Theologie ausgeschaltet wurden. Zudem haben sich diese beiden nach demselben Gesetze sehr genähert. Als neue Strömungen sind die europäischen hinzugekommen, die einzelwissenschaftlich und kritisch-skeptisch gerichtet sind. Sie wirken auf die Ueberlieferung des Islam, und dadurch stellt sich die Frage nach der H a l t b a r k e i t des letzteren.

Sie ist zweifellos mit: Ja! zu beantworten. Die Grundlehre der islamischen Mystik ist die von der *ḥaqîqa*, der Urwesenheit als Urwirklichkeit und Urwahrheit. Diese Idee zieht einen so weiten Kreis, daß alle Errungenschaften der experimentellen Wissenschaft in ihn hineintreten können. Die Ergebnisse der modernen Forschung machen es nicht unmöglich, daß ein absolutes, unserem Erkennen verborgenes Urwesen besteht. Daß die religiösen Vorstellungen der Menschen aus primitiven Mythen und durch mythische Apperzeption von Teilen der dem naiven Primitiven entgegentretenden Sinnen-

welt entspringen, widerspricht jener Annahme eines Absoluten nicht.

Mit diesem Ergebnisse ist nun aber eine seltsame Tatsache gegeben. Eine Lösung des Welt- und Lebensrätsels, die schon Bisṭâmî (874 †) — mit seinem *tadjî'* — und vor ihm die indische Philosophie gefunden hatte, ist auch für die heutige Zeit noch gültig, wenigstens noch nicht abgetan. Die vielberedete „Minderwertigkeit" der mittelalterlichen und alten Kulturen ist widerlegt — wenigstens nach ihrem weltanschaulichen, sagen wir: metaphysischen Inhalte. Von der Ungültigkeit der Metaphysik hat man ebenfalls zurückzukommen. Die alten Perioden hat man zu bewundern, daß sie mit ihrer hohen Abstraktionsgabe eine Weltformel gefunden haben.

Wir sind am Ende unserer Darlegungen angekommen. Sie gaben, besonders in der Mittel- und Unterschicht, mehr Probleme als Lösungen, mehr Aufgaben als Ergebnisse, blickten eher in die Zukunft, von ihr Antworten erwartend, als in die Vergangenheit, deren Arbeiten zusammenfassend. Eine nunmehr hundertjährige Schule entsagungsvoller und verdienstreicher orientalistischer Arbeiten hat es nicht vermocht, uns das Rätsel orientalischen Denkens und Lebens zu enthüllen. Wir sind heute so weit, daß wir erst die Probleme sehen, die in unendlicher Fülle auf uns einstürmen. Ihre Antworten sind uns noch vorenthalten. Wir erwarten sie von einer Schule, die allseitig auf das Sprachliche und zugleich das Kulturelle eingestellt ist und auf diese Weise in die Blickweite der größeren und tieferen wissenschaftlichen Fragen gelangt, die einer früheren einseitigen Betrachtungsweise nicht sichtbar werden konnten.

ANHANG II: ORIENTIERENDE BEMERKUNGEN ÜBER DIE DREI KULTURSPRACHEN DES HEUTIGEN ORIENTES

Das Arabische steht in Europa in dem Rufe einer besonders schwierigen Sprache, wie in Frankreich das Hebräische. Solche Vorstellungen von Außenstehenden sind nur bedingt richtig. Die arabische Grammatik ist sicherlich so durchsichtig, daß sie ein Kind erfassen kann. Die Schwierigkeiten liegen in dem bunten Spiele der Bedeutungen, dem Lexikographischen und typischen Ausdrucksweisen, die ein psychologisches Erkennen fordern. Von der Zukunft müssen wir die auf diesen Gebieten fast noch völlig fehlenden Arbeiten erwarten. Einige Probleme möchte ich aufzählen, von denen jedes Stoff zu einem ganzen Buche gäbe.

Auffällig ist eine gewisse Armut des Gestaltungsvermögens. Mit dem Griechischen können die arabischen Literaturformen den Vergleich nicht aushalten. Die Poesie kennt keine Strophe und die syntaktischen Perioden sind wenig kompliziert. Zugleich findet sich aber ein gewisser Reichtum in kleinen Formen. Man löst diesen scheinbaren Widerspruch, wenn man formuliert: zu größeren ästhetischen Gestaltungen hat der arabische Geist keine Beanlagung. Die Gedichte fließen einförmig dahin. Man wird dabei an die Oede der arabischen Steppe erinnert, im Gegensatz zu dem Gestaltenreichtum der griechischen Dichtung, die das Bild des Gestaltenreichtums Griechenlands wachruft. Sind doch Menschen eines Binnenlandes im allgemeinen geistig weniger regsam als Küstenbewohner, zumal solche der griechischen Küste.

Kleinere Formen werden aber in großer Fülle gebildet. Sechzehn Metra sind ausgebildet und die Sprachformen sind in Substantivum und Verbum mannigfaltig. Der Araber beobachtet die ihn umgebenden konkreten Dinge sehr scharf, und das Klima der Steppe läßt die Umrisse der Dinge genau umzeichnet erscheinen.

Der Stimmungs- und Sinninhalt der grammatischen Formen deutet ein sehr affektvolles Innenleben an, in dem das Erlebnis der Bewegung am intensivsten empfunden wird. Das Zeitwort steht an der ersten Stelle des Satzes und ist reich an Abwandlungen. Die Form, die den mittleren Konsonanten verdoppelt, bedeutet ein Intensivum, — die den ersten Vokal verlängert, ein Streben, — die ein *a* oder *ha* (wohl noch in *hât* = gib, d. h. „laß' kommen" vorhanden) oder *sa* vorsetzen, ein Kausativum. Ein vorgesetztes *ta*, in dem die Bedeutung „Du" steckt, bildet zu diesen Grundformen Reflexiva. Eine besondere Form mit adjektivischer Bedeutung entsteht durch Verdoppelung des dritten Konsonanten. Die Strebeform mit dem reflexiven *ta* ergibt eine reziproke Bedeutung, eine Bewegung, die man mit andern oder im Wettbewerb mit andern ausführt. Der Titel eines Werkes von Ġazâlî ist: *tahâfutu'l-falâsifa.* Da *hafata* zerbrechen und fallen bedeutet, so wird in jener Titelform ausgesprochen, daß die einzelnen Teile der Systeme der griechischen Philosophen gegeneinander zusammenstürzen, daß also diese Systeme weder eine sichere Grundlage noch einen festen Aufbau haben, so daß sie wie Kartenhäuser einstürzen müssen — im Gegensatz zu den Systemen der nichtgriechischen Richtungen im Islam, deren Fundamente und Aufbau, weil aus dem Islam hervorgehend, als unumstößlich gelten.

Das große Problem liegt nun darin, zu verstehen, wie das Arabische es mit seinen Mitteln fertig bringt, die Fülle des menschlichen Erlebens auszudrücken. Die Formen der Worte und Sätze sind äußerst einfach, und deren Feststellung und Beschreibung ist so wenig eine Lösung des Problems, daß sie dieses vielmehr ganz unberührt läßt. Es ist dem Arabischen gelungen, die Fülle der philosophischen Gedanken fast rein aus eigenen Mitteln zu bewältigen. Fremdwörter hat es so gut wie keine aufgenommen. Die grammatischen Kuriositäten, die man aus der naiven Beduinenpoesie fleißig zusammengestellt hat, können dieses feinere Problem der Grammatik nicht lösen. Man könnte von den vier seelischen Welten: Vorstellung, Affekt, Wille, Denken ausgehen und untersuchen, wie das Arabische jeder einzelnen gerecht wird; oder könnte auch von den Gegenständen aus betrachten, wie die Sprache jedem typischen Falle gerecht wird. Was wir als Einfaches auffassen, zerlegt sie, d. h. denkt sie sich als zusammengesetzt und umgekehrt. Die Denkweisen stellen sich als verschieden heraus, wenn man eine europäische Sprache mit dem Arabischen vergleicht.

Das Zeitwort ist zweifellos das Rückgrat der arabischen Grammatik, was dem motorischen Zuge des Beduinen entspricht. Doch muß man sich davor hüten, mit diesem Schlagworte die arabische Sprache bestimmt zu haben; denn es gibt auch Ausdrucksweisen im Arabischen, die man als unmotorische bezeichnen kann und die einen Menschentypus enthüllen, der die Weltdinge als ruhende Zustände und Beziehungen sieht. Dies gilt von dem ungemein entwickelten Gebrauche der Präpositionen, die oft Zeitworte vertreten, und dem zeitwortlosen Nominalsatze. Die Bewegungsvorstellung des Arabers ist eine sehr intensive und sie hat ein „Zeitwort" geschaffen, das eine außerordentliche Reichhaltigkeit und Schärfe der Bewegungswahrnehmung verrät. Es bezeichnet zunächst nicht die Zeit, sondern 1. Handlungsphasen: a) die verfließende Handlung, d. h. das „Präsens" und b) die abgeschlossene, das „Perfekt". Ersteres wird durch Vorsetzung der Personalpronomina gebildet *t a ẓhuru* = du erscheinst, letzteres durch Anhängung derselben: *ẓahar t a* = du bist erschienen, wobei *ta* „du" bedeutet. Mit der Entwicklung erhielten auch diese Formen einen Einschlag von Zeitbedeutung, die jedoch in klarster Weise durch Vorsetzung von *kana* = „er war" geformt werden. 2. Handlungsformen und -arten, „Aktionsarten", wie man sie früher nannte, oder einfacher: Formen, deren es fünfzehn gibt.

I. Die einfache Wurzelform, die die drei Wurzelkonsonanten aufweist, auf die jede Form zurückgeführt werden muß. Die Anzahl der Infinitive dieser Form ist gegen 45, die sich zum Teil decken mit den Formen der Gegenstandsworte, Eigenschaftsworte und sogar Infinitiven anderer, z. B. der III. Formen. *Ẓuhûr* zerlegt sich demnach in Wurzel *ẓhr* und Langvokal *û* zwischen 2. und 3. Konsonanten = das Erscheinen, die Manifestation; *maẓhar* = *ẓhr* und *ma* Präfix des Ortes, wobei der erste Konsonant der Wurzel vokallos bleibt. Die klassische Endung unbestimmter Dingworte war *un*, bestimmter *u*, Genitiv *in* und *i*, Akkusativ *an* und *a*, die jedoch in der Prosasprache in Wegfall kamen. *ḥubb* = Liebe = *ḥbb* und *u*-Vokal auf dem 1. Konsonanten; *maḥabba*, alt *maḥabbatun* = *ma* vorgesetzt und Femininendung *atun* = *a* = „Liebe" des Mystikers zu Gott und Gottes zum Menschen; *ḥabîb* = Geliebter, Liebender = *ḥbb* und *î* zwischen 2. und 3. Konsonanten; *ʿadl* = Gerechtigkeit (= *ʿdl* und *a*-Vokal auf dem

1. Konsonanten), *'adâla* = Gerechtigkeit (*â* lang auf dem 2., *a* kurz auf dem 1. und 3., mit weiblicher Endung *a* = *atun* von *'idl* = Sack der Kamellast, der mit dem auf der anderen Seite des Wüstenschiffes hängenden das genaue G l e i c h g e w i c h t bilden muß, woraus das Symbol der Gerechtigkeit sich ergab; *'adal* = Gegengewicht in der Kamellast.

II. Intensivform durch Verdoppelung des 2. Konsonanten, Inf. = Wurzel, vorgesetztes *ta*, *î* zwischen 2. und 3. Konsonanten: *tafṣîl* = Analyse, im adverbialen Akkusativ: *tafsîlan* = in genau detaillierter, ins Einzelne gehender Weise. *ta'lîm* = Unterricht, *mu'allim* = Lehrer, Partizip. Der „erste Lehrer" ist Aristoteles, der „zweite" Fârâbî, der „dritte" Avicenna.

III. Strebeform: langer Vokal nach dem 1. Konsonanten; Inf. hat meist die Form *qitâl* oder *muqâtala*, z. B. *ǧidâl* Diskussion = *muǧâdala* = *muǧâlasa* = „Zusammensitzen und Disputieren" Wurzel *ǧls* = Sitzen, *ǧdl* = stoßen, winden. *Musâbaqa* = im Wetteifer streben, dem andern zuvorzukommen, von *sbq* = vorauseilen, *musâ'ada* = „mit Eifer bestrebt sein, dem Nächsten zu helfen", von *s'd* = helfen, glücklich sein.

IV. Kausativform = *aqtala* = vorgesetztes *a*, 1. Konsonant vokallos; Inf. *iqtâl*: *iśrâq* = „Aufgehen der Sonne" von *šrq* = aufgehen, *mušriq* = „aufgehend" „erleuchtend"; mit dem *î*, das die Herkunft bezeichnet = *mušriqî* = „ der Erleuchtungsphilosophie der Lichtlehre anhängend", eine Spätform, da sie von einem Partizipium die *î*-Form bildet, die alt nur von Dingworten geformt werden konnte, später aber auch von Eigenschaftsworten: *wâḥid* = einzig, einer, *wâḥidî* = einzig, *aḥadîjat* (die *î*-Endung wird durch die Femininendung erweitert) = Einheit, und zwar die relative, während *waḥda*, türkisch *waḥdet* „die absolute Einheit der Urwesenheit" bezeichnet. Der Uebergang von *'ḥd* in *wḥd* liegt hier in der Wurzel vor; *tauḥîd* = nicht nur „Bekenntnis der Einheit" sondern auch „Herstellung der Einheit", indem die Einzeldinge ihre Getrenntheit verlieren und ins Nirvana versinken und indem der Mystiker die Einheit des Seins erschaut und dadurch ins Nirvana versinkt. *ittiḥâd* = Inf. der VIII. „die Einheit von zwei Dingen herstellen, sich mit einem andern vereinigen, die Zwei-Naturen-Vereinigung", ein Terminus, den man bisher als „Pantheismus" = absolute Seinseinheit der Welt verstand, weshalb die wesentlichen Lehren z. B. des Babismus und der Mystiker bisher falsch gedeutet werden mußten; denn sie alle

leugnen den *ittiḥâd*, lehren aber den extremsten Pantheismus. Dem *ittiḥâd* gegenüber steht der *ḥulûl* = *ḥll:* Inf. der I = sich niederlassen, vom Kamele absteigen, um auszuruhen, von Gott gesagt: sich in einem Geschöpfe niederlassen, wie ein Aufgenommenes in einem Aufnehmenden = Inkarnation. Wenn im Oriente der *ḥulûl* schroff geleugnet wird, so ist dies eine Leugnung des Christentums; wird der *ittiḥâd* geleugnet, so bedeutet dies keine Ablehnung des Pantheismus, wie man es bisher auffaßte, sondern eine solche des Nestorianismus und überhaupt der Vereinigung der göttlichen Substanz mit einer geschöpflichen, die als gleichwertig ihr gegenüberstehend gedacht würde, also auch des Chalcedonense usw., und dann bleibt nur der Doketismus übrig, in dem das Geschöpf keine Gott gleichwertige Substanz ist, sondern ein „Schleier", eine Scheinsubstanz, die Gott wie ein Kleid anlegt, zu vergleichen dem Vorhandensein Gottes im brennenden Dornenbusche; denn der Dornenbusch ist für Gott nicht ein von ihm „belebter Leib". Erst durch die Klarstellung dieser Termini konnte die Ideenentwicklung der Mystik und der schiitischen Sekten aufgedeckt werden, über die man bisher völlig ratlos war.

V. Reflexivum von II. = wie *taqattala* von *qtl*, Inf. mit *u* auf dem 2. Konsonanten = *taqarrub* = „sich Gott schrittweise nähern" die wesentliche Lehre der mystischen Ethik und Erlebnisform, von *qrb* = nahe sein, *qurba* = die Gottesnähe; *taḫalluq* = „die Eigenschaften — *aḫlâq* — Gottes durch den mystischen Kampf in sich aufnehmen", „wie Gott werden", sich vergotten, von *ḫlq* = eine Natur — *ḫulq* — gestalten, schaffen, *ḫalq* = Schöpfung, *aḫlâq* = Charaktereigenschaften, die in der Natur eingewurzelt sind, also nicht erworben, sondern höchstens ausgebildet werden, während *ṣifa* — von *wṣf* (Ausfall des 1. Konsonanten, Nachweis der zweikonsonantigen Sprachstufe?!) die Eigenschaft bedeutet, die „erworben" wird und wie ein Akzidens äußerlich anhaftet; *taḥaqqaqa* = die Wahrheit schrittweise und durch tiefes Eindringen finden, Partiz.: *mutaḥaqqiqûn* = „die wahren Forscher", die die Lösung der theologischen Fragen durch Auffindung der Mittellinie herbeiführten, die innere Spaltung und Krisis des Islam ausgleichend. *Ḥaqq* = Wahrheit, *ḥaqîqa* = „das wahre Wesen", „Urwesenheit". Schon dieser Ausdruck zeigt, daß keine nihilistische Auffassung des Nirvana in der *ḥaqîqa*-Lehre vorliegen kann, die ja auch in

Bisṭâmî bewußt verlassen wurde. *taǧallî* von *ǧla* = hell sein, V. = „schrittweise sich manifestieren".

VI. Reflexiv der III. = *taqâtala* reziproke Form: *tasâbaqû* = sie suchten einander im Wettlaufe zuvorzukommen, sie suchten sich in der Ausübung des selbstlosen Guten gegenseitig zu übertreffen.

VII. Passivform = *inqatala; in* ist vorgesetzt. Dabei ist zu beachten, daß der Passivbegriff das Fehlen des Handelnden bedeutet und durch die Vokalfolge: *uia* = *qutila* in allen Formen ausgedrückt wird, in dieser VII. aber dem Reflexivum nahe steht. *inqaṭa'a* = „sich trennen von der Welt, Exerzitien halten, Einsiedler werden" von *qṭ'* = abschneiden.

VIII. Reflexivum von I., *t* der Reflexion wird nach dem 1. Konsonanten eingefügt = *istabaqa*, Inf. *istibâq* = „im Wettlaufe zuvorkommen", „in der Ausübung der Selbstlosigkeit einem andern zuvorkommen".

IX. Adjektivform = *iḫdarra* = letzter Konsonant verdoppelt, Hilfsvokal vor dem 1. Konsonanten. Davon das Intensivum = XI. Form, die *â* zwischen 2. und 3. (dem verdoppelten) Konsonanten einschiebt.

X. Reflexivum von *saqtal,* eine jetzt ausgestorbene IV. Form: *istanbaṭa* = „eine Folgerung aus Prinzipien der Logik oder des Rechtes ableiten", von *nbt* = hervorkommen, hervorquellen, nicht zu verwechseln mit *nbt* = wachsen. Im Libanon wurde ich in der Dorfkirche zu Abdilli bei Batrûn durch die Form: *istanâwalt* = „Du hast die Kommunion empfangen" überrascht, einer Kontamination von III. und X., die ich gegen zehn mal in der Predigt deutlich hörte, so daß ein Verhören ausgeschlossen ist. Bei der Wurzel: *nâl* = „empfangen" ist zudem die III. Form leicht zu erkennen, weil in ihr *w* als mittlerer Konsonant hervortritt, der bei *istanalt*, der üblichen, einfachen X. Form fehlt.

XII. *iqtaulala*, XIII. *iqtawwala*, XIV. *iqtanlala*, XV. *iqtanlâ* aus *iqtanlaj*, zu denen noch die einzigartige, aber auch heute noch sehr häufig verwendete Form tritt: *iṭma'anna*; (zwischen 2. und 3. Konsonanten *'a* eingefügt und 3. verdoppelt) Inf. *iṭmi' nân* = *ṭum'anîna* = „Glückseligkeit" sind adjektivischer Natur, nur ganz selten transitiv.

Nach diesem Ueberblicke werden dem Leser viele Termini deutlich sein: *'ârif* = „Wissender", d. h. die tiefere Gotteserkenntnis Besitzender, Gnostiker. *m'arifa* = Gnosis von *'rf* mit vorgesetztem *ma* = „wissen", Bezeichnung der Mystik.

ḥuḍûr = „Gegenwart Gottes“ in der der Mystiker bewußt leben soll, Inf. I. von *ḥḍr* = zugegen sein. *sukûn*, die Ataraxia, die mystische Ruhe, in der der Mystiker über den Wandel der vergänglichen Dinge der Mayawelt erhaben ist. Eine Form, deren terminologische Verfehlung ebenso wie *ḥulûl* und *ittiḥâd* zu den einschneidendsten Irrtümern geführt hat, ist *iḥdâṯ* = „zeitliches Erschaffen“ von *ḥdṯ* = „aus einem Stoffe neu gestalten“. Es wurde in einigen lateinischen Wiedergaben des Averroes mit „*creatio*“ gegeben. Da nun Averroes den *iḥdâṯ* l e u g n e t, kam man zu der merkwürdigen Ansicht, er leugne die Schöpfung, obwohl er nur deren zeitlichen Anfang bestreitet. Averroes, der fromme und überzeugte Muslim, wurde durch diesen terminologischen Irrtum das Symbol des absoluten Unglaubens im Mittelalter und sogar bis in die Neuzeit. Er lehrt den *ibdâʿ* = das „anfangslose Erschaffenwerden“ von *bdʿ* = absolut Entstehen ohne vorliegenden Stoff, Inf. IV., das auch Thomas für möglich hält und mit dem Averroes nichts Unislamisches behauptet, wie er selbst mit peinlichster Genauigkeit nachweist. Zum Verständnis dieser Diskussionen muß man allerdings den naiven Gedanken, der sicherlich der der Durchschnittsmuslime ist, überwunden haben, als ob mit der Schöpfung zugleich ein z e i t l i c h e r Anfang der Welt gegeben sei.

Während die verfließende Handlung und die abgeschlossene durch besondere Formen wiedergegeben werden, finden andere M o d i ihren Ausdruck durch Z e r l e g u n g der komplexen Handlung in zwei parallele Zeitworte: er b e g a n n zu tun = er begann er tat; er tat s c h n e l l = er war schnell er tat, er tat l a n g s a m = er war langsam er tat usw. in vielen Variationen.

Der Imperativ zeigt einen starken Vokalschwund, der auf einen exspiratorischen Akzent schließen läßt: *uqtul*, modern: *qtul*. Damit stehen in Akzentverwandtschaft bestimmte Imperfektformen, die den letzten Vokal einbüßen.

Ein Kapitel, das der arabischen Grammatik noch hinzuzufügen wäre, ist der Ersatz des Gerundiums, g e r u n d i a l e A u s d r u c k s w e i s e n , d. h. solche Formen, die einen Nebensatz vertreten, ohne eine finite Verbalform zu enthalten. Es gibt eine große Mannigfaltigkeit solcher Formen: adverbiale Akkusative, konjunktionale Verbindungen usw., die wir im Deutschen mit Nebensätzen wiedergeben und die in der Tat auch einen Nebensatzgedanken objektiv enthalten. Es sind

verschleierte Gerundia, die zusammenzustellen sich lohnen würde, da sie einen Einblick in die Knappheit der arabischen Ausdrucksweise gewähren.

Der zweikonsonantigen und einkonsonantigen Entwicklungsstufe der semitischen Sprachen nähert uns scheinbar und vielleicht wahrscheinlich das Studium der Konjunktionen und Präpositionen. In Verbindung mit dem Zeitworte oder auch absolut gebraucht entfalten besonders letztere einen so ungeheueren Reichtum der Ausdrucksweisen, die bis in die feinsten Nuancen gehen, daß man ihre Darstellung in den vorliegenden Grammatiken als eine durchaus ungenügende Widerspiegelung der Sprache empfindet. Präpositionale Ausdrücke ersetzen oft ein Zeitwort, zweifellos eine eigenartige Anschauungsweise, die sicherlich unmotorisch ist. Die Darlegung dieser Tatsachen würde ein umfangreiches Buch erfordern. — Sehr wenige persische Worte hat das Arabische übernommen, wie überhaupt fast kaum einige Fremdworte. *ǧauhar* von *gauhar* = Substanz; Perle, oft = Atom = *ǧuz* = Teil.

Eine Darstellung des Aufbaus der menschlichen Natur möge diese Ueberlegungen beschließen: Der Mensch ist durch seinen Leib (*ǧism* oder *ǧesed*, was jedoch meist den physischen Körper bezeichnet) ein Teil der Sinnenwelt (*dunjâ*), durch seinen Lebensgeist (*rûḥ* = Pneuma) der Zwischenwelt (*barzaḫ*) verwandt. Der *rûḥ* ist der Träger der Lebens- und Wahrnehmungsfunktionen, die zur Sinnenseele = *nafs* geleitet werden, deren vornehmste Fähigkeit der Verstand = *ʿaql* ist, durch den der Mensch der Geisterwelt gleicht. Der innerste Kern des *ʿaql* ist aber der „Geisteskern", *sirr* = „Geheimnis", durch den er mit Gott in mystischer Beziehung steht. *Sirr* und *ḥaqîqa* sind dieselbe Substanz.

Noch unbetretenes Neuland, voll der fesselndsten Probleme für die kommende Forschung, ist die gesamte feinere, psychologische Tiefenschicht der arabischen Linguistik sowohl in Lexikographie wie Formenlehre und Syntax. In der Terminologie versagen bekanntlich alle Lexika, und doch zeigt gerade dieser Zweig der feineren Linguistik, wie groß die Lebenskraft einer Sprache ist. Dabei kommt die bisher übersehene Funktion der Prägnanz im Wortgebrauche zur Geltung. Der folgende kurze Satz, unter tausenden aufs Geratewohl ausgewählt, ist mit den bisherigen Mitteln arabischer Philologie nicht übersetzbar, und nur eine tiefer-

wissenschaftliche Linguistik kann zu den eigentlichen Schätzen hinabsteigen: *ru'jatu'l-aḍdâdi tamna'u'ḏ-ḏauqa* = wörtlich: „das Sehen der Kontraria hindert den Geschmack". Der Terminus: *aḍdâd* = Kontraria enthält zunächst eine ganze Weltanschauung. Die Dinge der Sinnenwelt erscheinen dem Mystiker als „Gegensätze"; denn sie bilden gegeneinander scharfe Grenzen als Individuen, Arten und Gattungen. Jedes Ding ist eine abgeschlossene Einheit für sich, so daß die andern sich außerhalb dieses Kreises befinden. Sind sie ja doch dadurch entstanden, daß sich auf der Urwesenheit Grenzlinien abzeichneten, Ausschnitte bildeten, Gebiete abtrennten. Nur Gott umfaßt das ganze Seinsgebiet, während die Einzeldinge nur Teilstücke des Seins darstellen. Sie bilden demnach „Verschiedenheiten", „Gegensätze" und daher stammt aller Kampf im Außergöttlichen. *Ru'ja* (isoliert: *ru'jatun*, verbunden: *ru'jatu*) bedeutet hier prägnant: das sich Vergaffen in die Dinge der Sinnenwelt, das wohlgefällige Betrachten derselben. Man sagt z. B. *ru'jatu'l-a'mâli* = „Das Sehen der Handlungen", richtig: „das wohlgefällige, selbstsüchtige Betrachten der eigenen Handlung", das Egoismus enthält und den sittlichen Wert der Handlung zunichte macht. *Ḏauq* ist das Genießen Gottes, das körperlos geschieht, eine Funktion der Gesamtseele, des Seelenkerns (*sirr*) ist, nicht etwa des Willens oder Verstandes allein, ein tiefstes Erleben Gottes bedeutet und an den Minnetrunk erinnert: ich koste Gott, wie ich den Wein koste, und Gott gelangt in meine Seele hinein, wie die Speise in meinen Körper. Gott ist ja der Schenke, der den Minnetrunk reicht. Mit Ekstase und Gnosis ist dieses Kosten verwandt. Es wird als einer der Endpunkte des mystischen Weges aufgefaßt. Danach ist zu übersetzen: „Das selbstsüchtige Sich-Vergaffen in die Welt der konträren Sinnendinge hindert das mystische Genießen Gottes."

Aus dem Begriff der *aḍdâd* ergibt sich auch das Verständnis des islamisch-mystischen Nirvanas. Im Tode oder auch schon in der Ekstase verliert der Einzelmensch die Grenzen, die ihn von andern abschließen und die Gegensätzlichkeit zu diesen bedingen. Durch diesen Verlust seiner Individualität löst er sich in das grenzenlose Sein auf, d. h. versinkt in Gott, das höchste Glück erreichend[253].

Aus diesem ganz beliebig herausgegriffenen Beispiele ist ersichtlich, daß in einem einzelnen Terminus eine ganze Welt-

anschauung stecken kann und daß man nur dann kulturell inhaltreiche Sätze aus den orientalischen Sprachen — für das Persische und Türkische gilt das gleiche — übersetzen kann, wenn man in der e x a k t e s t e n Weise den Inhalt jedes einzelnen Wortes zu erfassen sucht und mit einer Linguistik ausgestattet ist, die eine wesentliche Vertiefung der bisher üblichen arabischen Philologie darstellt. Sogenannte materielle Uebersetzungen, die jedes materielle Wort des Arabischen durch ein deutsches ersetzen und dabei nur die allgemeine literarische Bedeutung verwenden, sind daher nicht nur linguistisch unrichtig — die „Terminologie" gehört ja auch in die Linguistik —, sondern auch unwissenschaftlich und wertlos; denn Uebersetzung und Original sollen sich decken. Ein Kommentar, der die zahlreichen Assoziationen ausschöpft, die im Original anklingen, im Deutschen aber fehlen, und den präzisen terminologischen Sinn wiedergibt, ist daher unentbehrlich. Eine nur „materiell exakte" Wiedergabe ist inhaltlich unexakt und unwissenschaftlich, da sie die Termini verfehlt. Die größten Ungeheuerlichkeiten entstehen durch jene „materielle Exaktheit" und Pseudowissenschaft. Aus diesem Grunde sind jüngere Arbeiten über Qušairî, ibnu'l-ʿArabî und Ġazâlî, besonders über dessen *tahâfut*, nicht nur als kulturwissenschaftlich, sondern auch als linguistisch verfehlt abzulehnen.

Im arabischen S a t z e sind Tatsachen gegeben, denen wir mit den überlieferten Kategorien nicht gerecht werden. *inna-hu la-hu waladun* = „Siehe in ihm ein Kind" wird übersetzt: „Er hat ein Kind", was psychisch jedoch etwas anderes ist als die Vorlage. Diese ist ein A u s r u f , dem nebenordnend ein „Satz" ohne ausgesprochene Prädikation angefügt wird. Die Lebhaftigkeit des Arabers kommt in solchen A u s r u f - s ä t z e n oder H i n w e i s s ä t z e n zur Geltung, zugleich auch eine besondere Eigenart seines Vorstellungslebens: die N e b e n o r d n u n g , Aneinanderreihung von Vorstellungen ohne Unterordnung. Die einzelnen Inhalte werden lose nebeneinander gestellt wie selbständige Einheiten. Die beständigen Wanderungen des Beduinenlebens erzeugen eine solche Psychologie, die ein Bild lose an das andere reiht, unzusammenhängende Inhalte nebenordnet, so daß die Vorstellungswelt in selbständige Teile zerfällt.

Im V e r b a l s a t z e , der das Zeitwort an die erste Stelle setzt und den Vorstellungsverlauf b e h e r r s c h e n l ä ß t , kommt der motorische Zug des arabischen Menschen zur Er-

scheinung. Er vereinigt sich mit dem Pseudosatze der „Ausrufaussage". *inn-î uʿîdu an atazawwağa bi-ka wa aḫdima-ka* sagt eine Weltdame, „eine Tochter der Welt"[254] zu dem Mönche Barâṯî, als sie, ein Magdalenatypus, sich bekehren und Nonne werden will. Sie ging „an der Riedhütte (*kûḫ*) dieses Mönches vorbei" — *marrat* — und sagte ihm: „Sieh' mich! Ich will dich heiraten und dir dienen." Heiraten bedeutet seitens der Frau zugleich: dem Manne d i e n e n! An dem Ernste dieser Bekehrung zweifeln würde eine unberechtigte Ideenprojektion von unserm Kulturkreise aus bedeuten; denn als die neubekehrte Nonne mit ihrem Manne, dem Mönche Barâṯî die Zelle betreten will, sieht sie dort den Fetzen einer Matte, worauf sie empört ihren Mann anredet: „Du hast mir doch gepredigt: ‚Die Erde spricht zu den Adamskindern: Du, o Mensch errichtest heute — d. h. im Leben — zwischen mir und Dir eine Scheidewand, obwohl Du doch morgen — am Todestage — in meinem Innern ruhen wirst! Ich, Erde, habe aber keinen Schleier zwischen mir und Dir gezogen'." Barâṯî mußte zuvor den Fetzen seiner Matte aus seiner Hütte entfernen; denn dieser hätte seine Frau am b e s t ä n d i g e n G e d a n k e n a n d e n T o d gehindert.

Das ist mönchischer Lebensernst.

Auch der Begriff des H a l b s a t z e s ist der arabischen Linguistik einzufügen. Qalânisî, ein Heiliger[255], hatte einen Freund, der heiraten wollte, sich aber vor dem Vater seiner Braut schämte. Da ließ Qalânisî den Ehekontrakt mit seiner Person abschließen, „und darauf lebte sie mit dem Heiligen dreißig Jahre, ohne daß sie aufhörte, Jungfrau zu sein", worauf die Worte folgen: „*au kamâ qâla* = oder wie er berichtete", d. h. „Es gibt noch eine andere Version". Dieser Halbsatz ist der Nachsatz eines ausgefallenen Vordersatzes, der sich aus dem Zusammenhange von selbst versteht: „Dies ist meiner Quelle nach der Hergang der Sache, oder so, wie er — ein anderer — berichtete." Ob wir in diesen Worten einen humoristischen Zug sehen sollen, ist nicht sicher; denn das Ideal heroischer Selbstbeherrschung ist neben der Erlaubtheit der Ehe für Mönche vorhanden.

Der Begriff des K u r z s a t z e s ist ebensowenig entbehrlich. Einem Berichte wird: *qâla* = „er sagte" angefügt, was nach den Gesetzen der S a t z p r ä g n a n z wiederzugeben ist: „So berichtete jener." Wird *wa qâla* = „und er sagte" hinzugefügt, so ist der Inhalt: „und in dieser Weise fuhr er

fort zu reden"[256]. Die primitiv anmutende Prägnanz tritt hier hervor, die Subjekt, Modus, Objekt und Umstände fortläßt, wenn sie aus dem Zusammenhange zu erraten sind.

Ein Nominalsatz — d. h. ein nebenordnender Pseudosatz ohne ausgesprochene Prädikation — hängt oft von einem Verbalsatze ab, ohne seine eigene Natur zu verlieren. *fi'l-'iṭâ'i rif'atun wa fi'l-aḫḏi maḏallatun* = „Im Geben liegt Ehre, Würde und im Nehmen Unehre, Unwürde." Das Wort „liegt" fehlt im Texte. Wenn das Ganze nun von einem *iḏâ kâna* = „wenn ist" oder einem andern Zeitworte abhängig wird, ändert sich für das arabische Sprachgefühl nicht die Nominalnatur des zweiten Satzes. Ihm ist nur ein Verbalsatz vorgestellt worden. Uebersetzungen verwischen diese Feinheiten der Fremdsprache. Was den Inhalt angeht: die Frage, ob es erlaubt sei, Almosen zu geben und anzunehmen, wird nach den Begriffen von Ehre und Unehre — *'izz* und *ḏull* — auf das feinste behandelt[257]. Dadurch wird im ethischen Bewußtsein des Orientes das Zwischengebiet von Ehre-Unehre, Würde-Unwürde deutlich, das sich zwischen die Kreise der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe einschiebt. Die „Würde" des Nächsten ist kein Inhalt, der aus einem geschriebenen Recht hervorgeht, sondern bedeutet eine feinere Schicht, die sich über die der materiellen und äußeren Gerechtigkeit lagert. Der Aufbau der Tugenden stellt sich daher im ethischen Empfinden des islamischen Gebildeten wie folgt. I. Die materielle Gerechtigkeit ist die Grundlage, die die groben Durchschnittsmenschen genügend im Zaume halten soll. II. Die Schicht von Würde-Unwürde, Ehre-Unehre regelt das Handeln der Edelmenschen, die selbstlos und vornehm zu sein vermögen. III. Die Nächstenliebe — *iḥsân* = das selbstvergessende Wohltun — ordnet darüber hinaus die Beziehungen zum Mitmenschen. IV. Der Heroismus, „die Hingabe des Herzblutes" — (*badlu'l-muhaǧ*, „Herzblut" ist im Arabischen Plural, da viele Individuen vorausgesetzt werden), die „Bevorzugung des Nächsten (*îṯâr* aus klassisch: *îṯârun*) vor der eigenen Person" bildet das Mönchsideal, dem als V. Schicht noch Kollektivtugenden verschiedener Art beigefügt werden müssen, in denen der Orientale sein Gesamtverhalten zur Welt bei Erfüllung aller Tugenden ausspricht: wie Ueberlegenheit über die Sinnenwelt, Weltbesiegung, aus der die Würde und ein ehrfurchtgebietendes Auftreten —

waqâr — folgen, ebenso die stoische Ruhe — *sukûn* — und Unberührtheit durch die wechselnden Erscheinungen der wertlosen Welt — *sakîna* —. Das Ganze stellt einen G i p f e l ethischer Hochkultur dar, der dem europäischen Menschen vielleicht fremdartig erscheint, dem aber die M o n u m e n t a- l i t ä t nicht fehlt.

Daß die P e r i o d e im Arabischen nur eine nebenordnende sein kann, ist aus der Struktur der beduinischen Vorstellungswelt selbstverständlich, die ein Mangel an Einheit kennzeichnet, eine Vielteiligkeit, insofern sie Teile neben Teile ordnet, ohne die überwölbende Einheit zu finden, woraus sich dann im Theoretischen die Systemlosigkeit ergibt. In der Tat sind die großen Systeme von P e r s e r n erdacht worden.

Andere Probleme der arabischen Grammatik wie der P l e o- n a s m u s , der sich in auffälliger Weise oft findet, und andere Formen der I n k o n g r u e n z zwischen Inhalt und Ausdruck müssen unerörtert bleiben. Die alte Grammatik hat sie wenig beachtet, weil sie zu ihrem Studium der Sprache meist die Beduinenlieder wählte und die kulturell inhaltreichen Texte der späteren Jahrhunderte außer acht ließ.

Das Problem, die arabische Sprache wissenschaftlich zu erfassen, d. h. ihre Erscheinungen in begrifflich faßbare Formeln zu bringen, wurde im Mittelalter von Persern in Angriff genommen, den bekannten „Nationalgrammatikern" der Araber. Sie konstruierten sich nach den peripher beobachteten Tatsachen künstliche Regeln, deren Elemente nur äußere Bestandteile der Sprache bildeten. Man dachte sich ideale Sprachformen und „leitete" von diesen die wirklichen ab.

Die europäischen Orientalisten des letzten Jahrhunderts suchten die Sprachtatsachen einfach zu beschreiben und sie nach äußerlichen Gesichtspunkten in „Regeln" zu kleiden, wie etwa die Neuhumanisten ihr Latein und Griechisch in „Regeln" formulierten.

Die historische Denkweise der letzten Epoche brachte das Streben zur Blüte, das Werden des Arabischen und der semitischen Sprachen im allgemeinen zu erforschen. Die bisherigen Versuche können als gescheitert angesehen werden bis auf einen einzigen, den von Hans Bauer und Pontus Leander. Die größte, die herrlichsten Ergebnisse versprechende Arbeit bleibt hier noch zu tun übrig.

Das eigentliche L e b e n der Sprache wird durch alle diese Versuche nicht erfaßt. Ihr Wesen bleibt verborgen und wird

erst dann sichtbar, wenn die Sprache auch nach psychologischen Methoden betrachtet wird. Man darf das Arabische nicht nur als eine Masse von Formen und syntaktischen Verbindungen auffassen, die gedächtnismäßig „erlernt" werden müssen. Eine verstandesmäßige und einsichtige Behandlung der Sprache sucht nach dem Weshalb und Was der Tatsachen, will die Harmonie zwischen Sinn und Form, Gedanke und Stoff, Seele und der von ihr gestalteten Materie.

Wie sehr dieser Mangel in der überlieferten Grammatik des Arabischen vorliegt, wird jedem klar, der sich die Frage stellt: in welcher Weise wurden bisher die Tatsachen der Prägnanz und des Pleonasmus behandelt, wie die von Kongruenz und Inkongruenz von Wort und Gedanke? Solche Fragen sind wesentlich für jede tiefer gehende wissenschaftliche Betrachtung der Sprache, hier des Arabischen, und sie wurden bisher noch völlig übersehen.

Der „Araber", d. h. der arabisch schreibende Gebildete bedient sich eigenartiger Ausdrucksweisen, die eine „generische" Denkweise[258] bekunden. Der Gegenstand wird zuerst in seiner Gattung bezeichnet, nach einer ihn überragenden Klasse oder Gruppe, an die dann das „Spezifische" angefügt wird. Daneben gibt es Ausdrucksweisen, die nur das Spezifische, das Wesentliche nennen und alles Beiwerk ausschalten. Die modalen Bestimmungen läßt man bekanntlich oft unbezeichnet, ebenso Eigenschaften. *Maqtû* heißt nicht nur: getötet, sondern auch: der getötet werden kann. Diese Denkeigentümlichkeit ist in dem ganzen Gebiete des Arabischen zu verfolgen und gilt nicht nur für die wenigen Fälle, die die überlieferte Grammatik bisher materiell registriert hat.

Der dem umkomplizierten, einfachen, naiven Denken eignende Zug nach dem Wesentlichen zeigt sich auch in der Zerlegung von Verbal- und Substantivvorstellungen. Was gerade für den Zusammenhang wichtig ist, wird aus einer komplexen Vorstellung herausgenommen und als selbständige Sprachform hingestellt. Im Deutschen haben wir z. B. Verb und Adverb: „er ging schnell," während der Araber, je nachdem, was er im gegebenen Falle für wesentlich hält, aus dem Adverbium ein Hauptverb macht: „er eilte, er ging", oder die adverbiale Bestimmung ganz fortläßt.

Es genügt demnach nicht, den Araber als einen „magischen" Menschen zu bezeichnen, wobei „magisch" ein wissenschaftlich nicht greifbarer Inhalt bleibt, oder von der „Vielteiligkeit"

der Seele des Orientes zu reden, noch auch den Araber als einen Motoriker zu bezeichnen — das Zeitwort setzt er an die erste Stelle des Satzes! — oder als einen Voluntaristen — seine Gottesidee ist die eines frei wollenden Agens —, sondern man hat noch manche anderen Züge seiner Seele festzustellen. Der Beduine besitzt eine übernormale scharfe Beobachtung des einzelnen, besonders der Bewegungen — er ist Motoriker —, Linien und Gestalten, nicht so sehr der Farben, die dem Perser mehr auffallen, der gebildete Araber eine außergewöhnlich hohe Begabung zur Abstraktion, zum Allgemeinen und Prinzipiellen, zur „generischen" Denkweise. Die Leidenschaften sind bei ihm als Motoriker überaus heftig.

Das Türkische kennt nicht die schweren Kehllaute des Arabischen, obwohl es dieselben in der Schrift übernommen hat (*qaf*, *ʿain* — eine Verengung des Kehlkopfes — *ġain*) noch auch die „emphatischen" Dentalen, die an den Alveolen artikuliert werden, sondern verfügt über ein weicheres Stimmmaterial.

Konstruktiv ist es dadurch vom Arabischen verschieden, daß es die Formen bildet durch Anhängung von Suffixen an die unverändert bleibende Wurzel, während das Arabische die Wurzeln der Worte nicht nur durch Anhängung von Suffixen ausgestaltet, sondern auch durch Präfixe erweitert und durch innere Umgestaltung umbildet, darin den indogermanischen Sprachen als flektierenden gleichstehend. Das Türkische gehört somit zu den agglutinierenden Sprachen.

Tiefer in das Leben dieser Sprache führt uns die Beobachtung, daß das Türkische das Zeitwort an das Ende des Satzes stellt, das Eigenschaftswort vor das Substantiv und im Satze die zeitlich-räumlichen Umstände vorausschickt. Viele Verbalformen haben substantivischen Charakter: die gerundial gebrauchten Infinitive. Man hat überhaupt das Empfinden, daß sich Substantiv und Verbum hier näher stehen als in anderen Sprachen.

In eine frühere Stufe der Sprachentwicklung führen uns die Gerundia zurück, die weder Person noch Zeit bezeichnen und gedanklich dabei einen ganzen Nebensatz vertreten, z. B. *gelib* = gleich nachdem er, du, ich usw. gekommen ist, bist usw. Die Ausbildung von Einzahl und Mehrzahl, verschiedenen Personen und Zeiten scheint demnach einer späteren Periode anzugehören als diese gerundialen Formen.

Das Türkische macht trotz seiner ungeheuren Formen-

fühle in Syntax und höherem Sprachausdruck doch einen schwerfälligeren Eindruck als das beweglichere Arabische und Persische.

Eigenartig ist, daß der Türke kein ausgesprochener Motoriker ist, obwohl man ihn als Nomaden mit unstäter und stets in Bewegung befindlicher Lebensform leicht als „motorisch“ bestimmt ansprechen könnte. Der Türke sieht zuerst die Eigenschaft, dann ihren Träger; umgekehrt der Araber, der zuerst den Träger auffaßt, das Substantiv, und diesem die Eigenschaft, das Adjektiv anfügt. Das Nomadenleben Zentralasiens, dem die Türko-Mongolen entstammen, hat einen anderen Menschentypus gezeitigt, als das Nomadenleben Arabiens. Wucht, Kraft und Bewegung sind die nicht abzuleugnenden Kennzeichen der seldschukischen Kunst, zugleich aber auch Erhabenheit und Größe. In Zentralasien bildete sich ein aktivistischer Typus, zum Herrscher, Eroberer, Krieger geboren, der in den Mongolenstürmen Kleinasien überflutete und überall neue, eigenartige Kulturen auf den Trümmern der alten erblühen ließ.

Diese alten waren die Reste der persischen und letzthin „altorientalischen“ Kultur im weiteren Sinne. Zwischen den Nomadentypen des Arabers und Türken steht als wesentlich von beiden verschieden der Perser, ein mit reichsten Geistesgaben beschenktes Kind seiner farbenprächtigen und blumenreichen Heimat. Er ist kein Motoriker, kein Aktivist, sondern ein visueller Mensch, zugleich sprachlich-akustisch. Liebt er doch ebensosehr, den Wohllaut seiner Sprache erklingen zu lassen, wie den Schmelz seiner Blumen zu betrachten. Er ist ganz Ohr und Auge. Sein Gott ist das Licht, nicht wie in Arabien ein voluntaristisch herrschender Despot.

Das P e r s i s c h e bietet für die indogermanischen Sprachen keine Besonderheiten, da es selbst zu diesen gehört. Es sind drei wesensverschiedene Sprachfamilien, die im Orient als Kulturträger dastehen: das Semitische im Arabischen, das Turko-Mongolische im Türkischen und das Indogermanische im Persischen. Dieses ist dem Gotischen überaus nahestehend, aber in seinem Wortschatze so stark vom Arabischen überwuchert worden, daß man das heutige Persisch nur noch eine Mischsprache nennen kann, ein sprechendes Dokument für die unendlichen Leiden, die dieses Volk durch Ueberflutung mit Fremden und Unterdrückung zu ertragen hatte.

Seltsam nimmt sich das Persische in der arabischen Schrift

aus, ebenso das Türkische. Man empfindet sogleich, daß eine unadäquate Schrift diesen Sprachen aufgezwungen wurde. Die wunderbare Weichheit und Melodie des Persischen aus den Schriftzeichen für die rauhen und schweren arabischen Laute herausklingen zu hören, ruft unser Erstaunen wach. Man meint, die Buchstaben hätten ihr Wesen verändert. Zweifellos hat der Perser neben dem visuellen auch einen akustischen Zug.

An die drei wesentlich verschiedenen Typen des Orientes, deren Eigentümlichkeiten schon aus ihren drei Sprachen hervortreten, ließen sich noch mehrere andere anreihen. Daneben könnte man auch jene drei selbst in viele Untergruppen zerlegen. Jedenfalls bleibt das eine klar, daß der vordere Orient nicht als eine einheitliche Kulturwelt mit einer einzigen Kulturseele betrachtet werden darf. Er bildet vielleicht eine „Zivilisationswelt", die in vielen äußeren Zügen übereinstimmt, aber in der Tiefe eine bunte Vielheit von „Seelen" birgt.

Ein seltsamer Widerspruch liegt im folgenden vor: Die Kulturnation, der Kulturspender war im vorderen Oriente der Perser gegenüber der Kulturlosigkeit der Araber und Türken. Man sollte demnach annehmen, der Perser werde aus seiner Sprache die Bezeichnungen für die bestimmenden Kulturideen schaffen. Dem ist aber nicht so. Die wissenschaftliche Terminologie ist dem Arabischen entlehnt. Aus einer an sich kulturlosen Sprache entnimmt die höchststehende Kulturnation die Bezeichnungen für die abstraktesten Gedanken!

Die Lösung dieses Widerspruches ist darin zu suchen, daß das Arabische die heilige Sprache war. Dabei entwickelte es aber aus sich eine solche Ausdrucksfähigkeit, daß es fast ohne Annahme von Fremdworten den Erfordernissen einer hohen Geisteskultur nachkam. Die Möglichkeit dazu gab ihm die Ausdehnungsfähigkeit der Wortbedeutungen im Arabischen. An konkret-sinnliche Bilder werden die abstraktesten Begriffe angeschlossen, ohne daß dabei das Neue als das Verständnis erschwerend empfunden wird. Eine gewisse Dehnbarkeit der Bedeutung ist dem Arabischen wurzelhaft eigen. So konnte es sich als die Sprache der Eroberer und Herrscher wie auch der heiligen Texte einer wesentlich überlegenen Kulturnation aufzwingen und zugleich deren Anforderungen vollauf gerecht werden.

Die Umschrift arabischer Namen weist in ihrer Inkonsequenz und Verschiedenheit in den europäischen Sprachen

manches Störende auf. Daß sie in der vorliegenden Arbeit keine philologisch genaue sein konnte und brauchte, bedarf keiner Entschuldigung.

Logisch wäre das vom Anthropos international aufgestellte Prinzip, daß je nach der Artikulationsstelle die am vorderen Teile der Mundhöhle artikulierten Laute mit untergesetztem Striche, die in der Mitte artikulierten ohne Nebenbezeichnung und die am hinteren Teile artikulierten mit untergesetztem Punkte zu kennzeichnen sein sollten. Dieser glänzende Gedanke würde die Umschrift aller Sprachen der Erde einheitlich regeln. Typographisch boten sich, wie es scheint, Schwierigkeiten, zu denen das Beharrungsgesetz jeder Schule hinzukam, die an ihren alten Gewohnheiten haften bleiben wollte.

Die Eigennamenformen: Averroes statt ibn Rušd = „der Sohn des Rušd" — letzteres bedeutet die rechte Leitung in religiösen Dingen — und Avicenna statt ibn Sînâ wurden wegen ihrer jahrhundertealten Einbürgerung in Europa beibehalten. Ebenso Muhammed statt Muḥammad, und auch noch andere eingebürgerte Worte wie Koran statt Qur'ân blieben bestehen. Jedoch konnte ich es nicht über mich bringen, Alhazen statt ibnu'l-Haiṯam und Alfarabi statt Fârâbî zu schreiben; denn Eigennamen haben keinen Artikel.

Eine pedantisch-ängstliche Bezeichnung aller Längen würde das Schriftbild allzusehr und unästhetisch belasten. Man könnte sich vielleicht auf den Vorschlag einigen, in Schriften, die für Nichtorientalisten bestimmt sind, den Ton statt der Länge zu bezeichnen, also Farábi statt Fârâbî zu schreiben, wodurch die richtige Aussprache am besten garantiert wäre. Der Akzent ist die Seele des materiellen Wortes, und eine falsche Akzentsetzung ist eine Verletzung des Sprachempfindens. Demgegenüber besagen Vokallängen weniger. Man würde also auch schreiben: Árabi, Tústari mit Akzent auf dem ersten, kurzen Vokale, was dem Nichtorientalisten weit bessere Dienste leistete als die Längebezeichnung, die zu falscher Akzentsetzung verleiten könnte.

ABKÜRZUNGEN

AGPh	=	Archiv für Geschichte der Philosophie.
APAW	=	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften.
ASPh	=	Archiv für systematische Philosophie.
BKO	=	Beiträge zur Kenntnis des Orients.
EJ	=	Enzyklopädie des Islam.
ERE	=	Encyclop edia of Religion and Ethics.
J	=	Der Islam.
JAOS	=	Journal of the American Oriental Society.
JRAS	=	Journal of the Royal Asiatic Society.
K	=	Koran.
MW	=	The Moslem World.
RMM	=	Revue du monde musulman.
TB	=	Türkische Bibliothek.
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

Nach dem Gesamtplane dieses Unternehmens müßten an dieser Stelle A. Originalwerke, B. Kommentare und C. Werke allgemeinen Inhaltes aufgezählt werden. Für die vielbearbeiteten Gebiete europäischer Philosophie läßt sich dies durchführen. Für das noch unbearbeitete der islamischen kommt es jedoch nicht in Frage. Freilich sind die großen Originalwerke in den letzten Jahrzehnten im Oriente, teilweise sogar in vorzüglichen Textausgaben, erschienen. Den Lesern dieses Buches würde die Aufzählung ihrer Titel aber kein „Wegweiser" sein. Bleiben sie ja doch selbst für unsere Durchschnittsorientalisten Bücher, die mit sieben Siegeln verschlossen sind. Zudem kann jeder, der diese Titel sucht, sie in dem Handschriftenkataloge der Berliner Bibliothek übersichtlich zusammengestellt finden, ebenso in einer der Geschichten der arabischen, persischen und türkischen Literatur. Ihre Aufzählung würde mehrere tausend Nummern umfassen und einen Band mindestens von dem Umfange des vorliegenden ausmachen.

Wichtig zum Verständnisse der Weltanschauung des Orientes ist jedoch eine allgemeine Einführung in die Kultur der Muslime, weil damit der Rahmen gegeben ist, in dem die Weltanschauung lebt, und der Boden, dem sie entwachsen ist. Seelische Stimmung, Einstellung zum Wirklichen und Wertung der Welt ist in der Gesamtkultur dieselbe wie in der Philosophie, weil der Menschentypus, der beide trägt, der gleiche ist.

A. ÜBERBLICKE

I. Systematische Ueberblicke

1. Horten, M., Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam, gemeinverständlich dargestellt, Bonn, 1914.

2. —, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam, Halle, 1917/18.

3. —, Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam, Halle, 1916.

4. —, Das Buch der Ringsteine Farabis, Münster, 1916 (S. 469 ff.: Ueberblick über das philosophische System des Kommentators Farani).

5. —, Das philosophische System von Schirazi, Straßburg, 1913 (bes. S. 173 ff.).

6. —, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn, 1910.

7. —, Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn, 1912.

8. —, Mönchtum und Mönchsleben im Islam nach Scharani in: BKO, XII. 64—129.

9. —, Die mystische Weltanschauung nach Askeri, eine Studie über das liberale Mönchtum im Islam, ebd. XV, 32—51.

10. —, Ueber Wesenheit und Dasein in der islamischen Philosophie in: ASPh. XXII, 187—190; J VI, 295—297; Neues zur Modustheorie des abu Haschim, S. 45—53 in: Studien zur Geschichte der Philosophie, Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Bäumker gewidmet, Münster, 1913.

11. —, Die Entwicklungsfähigkeit des Islam auf ethischem Gebiete in: Festschrift für E. G. Browne, Cambridge, 1922, S. 210—223.

12. —, Die Geheimlehre der Drusen in: Korrespondenzblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Sitzung vom 11. Dez. 1917.

II. Geschichtliche Ueberblicke

13 a. Horten, M., Falsafa in: EJ II, 49—54.

b. —, Die Religion in: Geschichte und Gegenwart III, 746—753.

c. —, Die Entwicklungslinie der Philosophie im Islam in: AGPh XXII, 166—177.

14. —, Jahresberichte über die Philosophie im Islam in AGPh XIX, 288—291; 426—446; XX, 236—272; 403—426; XXII, 267—288; 383—428; 553—563; XXVIII, 78—101; 227—242; 337—352; 449—464; XXIX, 79—95.

B. TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

I. Textveröffentlichungen

15. Horten, M., Die Ringsteine Farabis in: ZA XVIII, 257—300; XX, 16—48; 303—357; XXVIII, 113—146.

16. a. Nicholson, R. A., The Kitab al-Luma' in: Gibb Memorial Series, Vol. XXII, 1914.

b. —, Tarjumán, London, 1911 (vgl. 29).

II. Uebersetzungen

17. Horten, M., Das Buch der Ringsteine Farabis, Münster, 1906.

18. —, Avicennas Buch der Genesung der Seele: Die Metaphysik Avicennas, Halle, 1907.

19. —, Das philosophische System des Schirazi, Straßburg, 1913.

20. —, Die Gottesbeweise bei Schirazi, Bonn, 1912.

21. —, Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi, Bonn, 1910.

22. —, Die spekulative und positive Theologie im Islam nach Razi und Tusi mit einem Anhang: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen, Leipzig, 1912.

23. —, Die Philosophie des abu Raschid, Bonn, 1910.

24. —, Die Metaphysik des Averroes, Halle, 1912.

25. —, Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali, Bonn, 1913.

26. —, Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam. Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei Farabi, Avicenna und Averroes, Bonn, 1913.

27. —, Muhammed Abduh, sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt in: BKO XIII, 83—114; XIV, 74—128.

28. —, Muhammedanische Glaubenslehre, die Katechismen des Fudali und Sanusi, Bonn, 1916.

29. —, Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des ibnu-l-Arabi, Bonn, 1912.

30. Bauer, H., Islamische Ethik. I. Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit, Halle, 1916; II. Von der Ehe, 1917; III. Erlaubtes und Verbotenes, 1922, enthaltend Abschnitte aus Gazalis „Neubelebung der Religionswissenschaften". Die Dogmatik Gazalis, 1912.

C. BEARBEITUNGEN

31. Horten, M., Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi, Halle, 1912.

32. —, Aus der Kulturwelt des Morgenlandes. Die Behai-Religion, eine persische Religionsbildung der Neuzeit in: Die Pädagogische Post, 1, 4—5; 97—100.

33 a. —, Die sittlich-religiösen Ideale der Bektaschi-Mönche nach Ahmed Ali Hilmi in: Der Neue Orient 1, 293—299.

b. —, Aus der Welt- und Lebensauffassung der türkischen fahrenden Sänger, ebd. 2, 143—148.

c. —, Die Geheimlehre der Jezidi, der sogenannten „Teufelsanbeter", ebd. 3, 105—107.

34. —, Zur Weltanschauung des Orients. Einige Gedanken zu mystischen Versen Askeris in: Das Neue Deutschland, hrsg. v. Grabowsky 7, 272—275.

35 a. —, Die philosophischen und theologischen Ansichten von Lahigi ca. 1670 in: J III, 91—131.

b. —, Religion und Philosophie im Islam, ebd. IV, 1—4.

c. —, Sanusi und die griechische Philosophie, ebd. VI, 178—188.

36 a. —, Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete, Bonn, 1915.

b. —, Die islamische Geisteskultur in: Länder und Völker der Türkei, hrsg. v. H. Grote, 1915.

c. —, Die Probleme der Orientalistik in: BKO XIII, 143—161.

37 a. —, Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Razi in: AGPh XXIV, 141—166.

b. —, Die Erkenntnistheorie des abû Raschîd, ebd. XXIV, 433 bis 448.

c. —, Die sogenannte „Ideenlehre" des Muammar ,ASPh XV, 469—484.

d. —, Die Modustheorie des abû Hâschim in: ZDM LXIII, 303 bis 324.

e. —, 1. Die Lehre vom Kumûn bei Nazzâm, ebd. LXIII, 774 bis 792; 2. Rezension über Avicenna, ebd. LXVI, 751—757.

f. —, Halo und Regenbogen bei Avicenna in: Meteorologische Zeitschrift, 1913, Heft 11, S. 534—544.

g. —, Philosophische Fragen der modernen Theologie orthodoxer Richtung im Islam in: Oesterreichische Monatsschrift für den Orient, 1916, Bd. 42, 27—35.

h. —, Selbstanzeigen in: Kantstudien 17, 313—315; 481—483.

i. —, Averroes in: Geisteswissenschaften Nr. 8, Sp. 209 f.; Nr. 22, Sp. 598—602.

k. —, Indische .Gedanken in der islamischen Philosophie in: Vierteljahrschrift f. Philos. u. Soziologie 1910, Bd. 34, 310—323.

D. WERKE ALLGEMEINEN INHALTES

I. Kultur

38 a. von Kremer, A., Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Wien, 1875—77. 2 Bde.

b. —, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig, 1868.

39 a. Nicholson, R. A., A Literary History of the Arabs, London, 1907.

b. —, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

c. — The Mystics of Islam, 1914.

40. Hurgronje, S., Mohammedanism, 1915.

41. Gairdner, Viele Artikel in der: International Review of Missions; z. B. The vital Forces of Christianity and Islam.

42 a. de Tassy, L'Islamisme, 1874.

b. Macdonald, D. B., Developement of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, 1903; The Religious Attitude and Life in Islam, 1909; Aspects of Islam, 1911.

c. de Vaux, Baron C., 1. Les Penseurs de l'Islam, Paris, 1921 ff.; 2. Le Mahométisme, 1897; 3. La Doctrine de l'Islam, 1909.

43. a. Lammens, H., S. J., Le Berceau de l'Islam, Romae, 1914 ff.

b Lane, E. W., Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter. Aus dem Englischen übersetzt von Zenker. 2. Ausgabe, Leipzig, 1852.

44. Hughes, A Dictionary of Islam, London, 1885.

45. Arnold, T. W., The Preaching of Islam, London, 1913.

46 a. Grimme, Mohammed, Münster, 1892; System der koranischen Theologie, 1895.

b. —, Mohammed, München, 1904.

47. Hell, Die Kultur der Araber, Leipzig, 1909.

48 a. Goldziher, I., Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1910.

b. —, Muhammedanische Studien, 1889 und 1890.

II. Kunst

49. Diez, E., Die Kunst der islamischen Völker, Wien, 1915.

50. Saladin, H., et Migeon, G., Manuel d'art Musulman, Paris, 1907, 2 Bd.

51. Marçais, W. et G., Les Monuments Arabes de Tlemçen, Paris, 1903.

52. Uhde, C., Baudenkmäler in Spanien und Portugal, Berlin, 1889/93.

53. Junghändel, M., Die Baukunst Spaniens mit Text von C. Gurlitt, Dresden, 1889/93.

54. Sarre, F., Denkmäler persischer Baukunst, Berlin, 1901.

55. le Bon, G., La Civilisation des Arabes, Paris, 1884.

III. Religion

56. Gobineau, M. le comte de, Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale, Paris, 1852.

IV. Mathematik und Naturwissenschaften

57. Berthelot, La chimie au moyen âge, t. IV, L'alchimie arabe, Paris, 1893.
58. Leclerc, L., Histoire de la médicine arabe, 2 voll., Paris, 1876.
59. Lippmann, E. O., Geschichte der Alchemie, Berlin, 1919.
60. Suter, H., Die Mathematiker und Astronomen der Araber.

V. Literatur.

61. v. Hammer-Purgstall, Geschichte der osmanischen Literatur (ist materiell fehlerhaft, gibt aber manche Stimmung gut wieder).
62. Gibb, History of ottoman Poetry, London, Bd. I.
63. Horn, P., Geschichte der türkischen Moderne, Leipzig, 1909, in: Die Literaturen des Ostens, Bd. IV.
64. Hachtmann, O., Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts, Leipzig, 1916.
65. Hartmann, M., Aus der neueren osmanischen Dichtung in: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, 1917.

VI. Geschichte.

66. Müller, A., Der Islam im Morgen- und Abendlande, Berlin, 1885/87 (unersetzt, obwohl methodisch und sachlich längst überholt).
67. Schurtz und Grothe, Westasien im Zeichen des Islam, in: Hans F. Helmolt: Weltgeschichte II, 241—411.
68. Wellhausen, J., Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin, 1902.

VII. Persien

69. Ethé, H., Neupersische Literatur in: Grundriß der iranischen Philologie II.
70. Horn, Geschichte der persischen Literatur, Leipzig, 1909.
71. Pizzi, I., Manuale di Letteratura persiana, Milano, 1887 und Storia della Poesia Persiana, Torino, 1894.
72 a. Browne, E. G., A Literary History of Persia, London, 1902—6, 2 Bde.
b. —, Mehrere Veröffentlichungen über die Bâbî.

ANMERKUNGEN

Das Systemproblem und Geschichtsproblem der islamischen Philosophie stellt sich innerhalb der neudeutschen Geistesbewegung anders als im „historischen" Zeitalter. Zu vermeiden sind vor allem die Grundfehler Zellers (Biographismus, Bibliographismus, Historismus, Philologismus), und die Einstellung ist tunlichst auf die großen Zusammenhänge zu richten: die Längsschnitte in den Richtungen und Problemen, nicht die Querschnitte nach künstlicher Zeitabgrenzung; denn es soll keine Chronik der Philosophen, sondern das Werden und Leben ihrer Gedanken gegeben werden. Ihre Philosophie, nicht ihr Leben gilt es. Da aber ein Ding zuerst in seinem Wesen erkannt werden muß, bevor sich das Problem seiner Geschichte stellt — dies verkannt zu haben ist der Fehler des „historischen" Jahrhunderts gewesen —, so müßte man zunächst das Gesamtsystem der islamischen Weltanschauung entwerfen (das statische Problem), um von hier aus die Entstehungslinien rückblickend und vorblickend zu überschauen, vom Fertigen aus das Werdende, von den allgemeinen Zügen die Besonderheiten und Abweichungen, von dem Ganzen die Teile; denn wir haben uns auf die makroskopische Betrachtung zu beschränken und die partikulären (für kleinere Gruppen geltenden) oder gar individuellen Züge zu übersehen. Eine erschöpfende Darstellung der islamischen Philosophie wird in Europa niemals möglich werden; denn das quellenmäßige Material ist ein uferloses Meer und der heutigen Denkstruktur ferne liegend und nicht leicht faßbar.

Das Interesse der europäischen Gebildeten an den „Arabern", wie man die islamischen Philosophen seit dem Mittelalter nannte, datiert seit den averroistischen Kämpfen der Hochscholastik und daher finden wir Darstellungen der „arabischen" Philosophie in solchen der Scholastik, allerdings nur als Nebenepisode. Die Aufmerksamkeit der Orientalisten war diesen Fragen der islamischen Höchstkultur nicht oder kaum zugewandt, so daß sich ein Auseinanderfallen der formalen und materialen Vorbedingungen ergab: die Scholastiker waren vertraut mit dem Inhalte, entbehrten aber den Stoff (M. de Wulf mit weniger lückenhaften Angaben in der italienischen Uebersetzung, 1913; Picavet 1907, J. M. Verweyen 1917; zu wenig bei Bäumker in: „Kultur der Gegenwart" I, V); einige Orientalisten konnten an den toten Stoff heran, entbehrten aber das Verständnis des Inhaltes (nur allgemeinste Ueberblicke über Teile des äußeren Materials liefernd — bis auf H. S. Nyberg: ibn al-Arabi, 1919, und Obermann: Subjektivismus Ghazalis); beides fehlt bei Ueberweg-Heinze (Grundriß, wo die ältere Bibliographie), beides suchen zu vereinigen B. Carra de Vaux (Avicenne 1900; Gazali 1902), Miquel Asin Palacios, (1901—1914; vergleiche J VI, 106 f., im ganzen gegen 29 hochbedeutsame Arbeiten in spanischer und französischer Sprache). Bei der Unter-

schätzung und gewohnheitsmäßigen Mißdeutung des Orients seitens Europas ist das Interesse an seiner Weltanschauung auf einen kleinen Kreis beschränkt, das Verständnis derselben auf einen kleinsten, und dieser hat dazu noch eine falsche Einstellung, indem er nur das berücksichtigt, was der christlichen Scholastik irgendwie in den Weg getreten ist mit einer starken Ablehnung gegen alles, was rein inner-islamische Geistesblüte ist. Der Weg zur Wahrheit ist also auch hier durch Schuttberge menschlicher Irrtümer verschlossen.

Der Außenstehende macht sich kaum eine richtige Vorstellung von der übergroßen Fülle des Stoffes, der in der orientalisch-islamischen Literatur weltanschaulichen Inhalt besitzt. Gehört doch der größte Teil der arabischen, persischen und türkischen Literatur hierhin; denn in ihr nimmt der Schriftsteller irgendwie Stellung zu Welt und Menschenleben als Ganzem, so daß sich eine gewisse Uebersehau über beide — Weltschau und Lebenslehre = Moral — ergibt. Das Rohmaterial liegt also in gewaltiger Menge vor, und der Orient hat vieles davon und auch in vorzüglicher Weise veröffentlicht. Oft ist für die wissenschaftliche Arbeit noch der Vergleich mit einer Handschrift, besonders bezüglich der Eigennamen, erforderlich. Die Texte sind sonst durchaus vertrauenswürdig, und die kritische Arbeit läßt sich sehr leicht zugleich mit der inhaltlichen Durcharbeit erledigen.

Die Gelehrten des Orients stehen noch in lebendiger Verbindung mit ihrer Vergangenheit, die bei uns durch den gewaltigen Fortschritt der Neuzeit abgerissen ist, so daß wir meist jenen Texten ratlos gegenüberstehen. Manche Orientalisten haben solche Texte abgeschrieben und mit Varianten versehen, eine mechanische Arbeit, die man früher gelegentlich als „wissenschaftlich" bezeichnen hörte. Einige haben sich auch um ihr Verständnis abgemüht, aber nach kurzem, vergeblichem Anlauf und verfehlten Bemühungen hoffnungslos die Flinte ins Korn geworfen. Die Gedanken selbst blieben rätselhaft, weil man sie ohne ein gründliches Vorstudium mittelalterlicher Gedankenprägung betrachtete.

Die metaphysische Art des orientalischen Denkens ist dem Abendlande fremd geworden, während unser Mittelalter sich noch in denselben Bahnen bewegte. Die heutige Phänomenologie erinnert jedoch in manchen Zügen wieder an diesen Typus. Daher ist es entschuldbar, wenn Leute, die sich Jahre lang mit dem Oriente beschäftigt haben und in weiterem Sinne als Kenner des Orientes gelten können, sich vor ganz ungewohnte Gedanken hilflos gestellt sehen, wenn man ihnen von dem Problem: Wesenheit und Dasein redet, und dennoch bildet dieses den roten Faden östlichen Philosophierens. Im persischen Kulturbereiche versteckt es sich in die Termini der Lichtlehre, bleibt aber auch hier noch immer der Grundgedanke.

Die überkommenen Benennungen bekannter Richtungen sind vielfach ungenau, indem man die Bestimmung nach dem Gedankenmaterial, den Bausteinen des Systems traf, nicht nach seiner „Form", seinem Geiste und wahren Gehalte. Die griechische Richtung nannte man eine Aristotelische und als man das Unzutreffende dieser Bezeichnung sah, konnte man sich doch zu keiner Verbesserung von Grund auf entschließen und bildete die widerspruchsvolle Bezeichnung: „Die neuplatonische Schule der arabischen Peripatetiker." Aber die „arabischen Peripatetiker" sind zunächst keine Araber, sondern Perser und ferner keine Peripatetiker, sondern Anhänger Plotins. Man spricht

also logischer von „islamischen Neoplatonikern". Freilich wird es sich kaum umgehen lassen, die islamischen „Philosophen" — falâsifa — als Denker griechischer, besser hellenistischer Färbung zu bezeichnen. Dabei muß aber betont werden, daß die griechische Abhängigkeit nur eine solche des Materials ist, die die „Bausteine" liefert, und daß der Hellenismus seinem Kerne nach schon als orientalische Kultur und Gedankenwelt anzusprechen ist. Die typisch „orientalische" Geistesstruktur ist die religiös-theosophische, die einen geheimnisvollen, fast „magischen" Urgrund der Welt als das eigentlich Wirkende im bunten Spiele der Weltdinge annimmt — daher ihr Okkasionalismus —, oder als den wirklichen Träger der uns „gegebenen" Welt — daher die Maya-Lehre der islamischen Mystik. Von mysteriösen Kräften wird das All durchwirkt — die philosophische und theologische Auffassung — und „getragen" — die mystische Denkweise. Letztere weist nach Indien.

1. In dem System des ibn Masarra (931 †) und dem gleichzeitigen des Ḥallâǧ finden sich diese Bestandteile und Gegensätze schon deutlich, s. H o r t e n: Besprechung von Miquel Asin Palacios: Abenmasarra in: J III, 106 ff.

2. Ein eingewurzelter Irrtum ist zu berichtigen. Allâhu akbar wird verdeutscht als: Gott ist d e r Größte, was al-akbar voraussetzte. Grammatisch möglich ist allein: D e r (einzige) Gott ist größer, d. h. als die Dämonen und Nachtgestalten (ǧinn, Gespenster), die den Muslim, der sich zum Gebete anschickt, umdrängen, um ihn von Gott abzulenken. In der kibrijâ = der Majestät Gottes klingt daher seine Erhabenheit und Uebermacht über die Geister und das Reich der Finsternis an.

3. Subkî: ṭabaqât 5, 204; ZDMG 62, 6 A. 2.

4. Ḏahabî: ṭabaqât 3, 135.

5. Der Mythus vom Himmelsblau und dem Gotte, der in ihm „verborgen" ist — vgl. den „unbekannten" Gott, Apostelgeschichte — zieht sich durch alle Weltsysteme des Orientes hin. „Urwesenheit" und Urlicht werden gleichgesetzt. Ein Volk, das in einem nebeligen Klima wohnt, wird den Lichtmythus nicht in dieser Weise in den Mittelpunkt seines seelischen Lebens — Religion, Wissenschaft, Kunst, Ethik soziale Formen — stellen, wie es der Orientale tut. Die Symbole der Schahwürde sind Lichtmotive! Mit dem „magischen Seelentume" hat diese Idee der „Verborgenheit" keine Gemeinschaft; denn „magisch" bedeutet, wenn man auf klare Begriffe sieht, nur: Zauberwelt und Märchenstimmung. Von diesem Weltgefühle sind aber wesentlich verschieden die astralen Motive und die mit ihnen verwandte Lichtlehre. Alles dies „magisch" zu nennen, ist Grenzverwischung. Eine Definition Gottes zu geben, wagt kein muslimischer Philosoph. Gott gilt ihnen vielmehr als unerkennbar und undefinierbar. Die eigenartige Lichtlehre des Orientes ist wohl die letzte Wurzel dieser Thesis.

6. 3, 86; 7, 203 u. öft.

7. 2, 57 f.

8. K. 53, 19 b nach Tabarî I, 1192; K. 71, 22 b.

9. Der tiefe Ernst, mit dem im gesamten Islam ethische Fragen behandelt werden, zeigt, mit wie großem Rechte auch diese Seite als ein Grundzug des Islam und Quellgrund der Religion anzusprechen ist. 11. 3, 102—170. 2, 128—380. 9. 8. 33, a—c. Daß eine arabische

Ethik nur eine voluntaristische sein kann (der Wille, die Absicht, nîja gibt der Handlung die Moralität), ist aus dem Menschentypus der Beduinen selbstverständlich. Daher wird auch das Aktivistische (die Ausführung der Handlung, s. den iḥsân-Begriff im folgenden) sehr betont.

10. Grimme (46 a) hat auf diese ethische Seite des Islam in gebührender Weise aufmerksam gemacht. Vgl. K 6, 152 f.; 16, 92; 25, 64—68; 31, 12—18.

11. 16, 102, 11.

12. 16, 176, 7.

13. 48 a, 145, 187.

14. mir'âtu'l-maqâṣid 186 zit. G. Jacob; Bektaschijje 37, A. 5; 24.

15. ZA 22, 343; 30, II.

16. 16 a, 181.

17. 31, 1 a.

18. 3. 5. 6. 7.

19. Endres, Gesch. d. mittelalterl. Philos. 76, 15.

20. Bäumker, Kultur der Gegenwart 2; 1, 5, 381, 13.

21. Jâqût 2, 48, 3.

22. Dahabî, Biographie; Renan Av. 2; 458; 3 u. Jâqût 2, 48, 3; Sujûtî: Bugjat; Kairo 1326; 224.

23. iḥwânu's-ṣafâ; rasâ'il ed. Kalkutta IV, 146, 3.

24. 17, 12, Nr. 5.

25. 45.

26. 36 a; b.

27. rasâ'il IV, 101, 4 u.

28. rasâ'il 2, 329, 10 u. ZDMG 62, 1, 23.

29. 56, 3 f. Haas, Willy: Die Seele des Orients; Jena 1916. Mit dem Schlagworte „vielteilig" läßt sich ebensowenig wie mit „magisch" das Wesen des Orientes erfassen, wenn auch in beiden viel Wahrheit steckt. Der Orient hat kein einziges Seelentum, keine einheitliche Kultur, sondern stellt eine Vielheit wesensverschiedener Kulturen und Kulturseelen dar.

30. 37 e 2 (Aufzählung der Enzyklopädien Avicennas). Das enzyklopädische Bildungsideal ist in allen Jahrhunderten bis zur Jetztzeit nachweisbar.

31. 16 b, 19, 13—15 = 29, 7, Vers 13 ff. G. Jacob: Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis: TB 9, 23. Der Islam hat von abû'n-Nuwâs und 'Omar Hajjâm derben Spott erfahren; aber über die Religion als solche spotten diese Dichter nicht. Ihr Zynismus ist ein relativer und Qazwînî (Kosmographie II, 209 ff., Abschnitt über Baġdad, Ende) beweist, daß abû'n-Nuwâs ein guter Muslim war. Sicherlich behält Gobineau aber recht, wenn er die Entwicklungsfähigkeit und Kulturaufgeschlossenheit des Islam — er hat den persischen im Auge — betont (56, 25 f.): „Es fällt schwer, die Meinung derjenigen zu teilen, die im muhammedanischen Dogma ein direktes Hemmnis der geistigen Entwicklung nachweisen wollen. Das Gegenteil scheint eher aufgestellt werden zu können. Eine Religion, die die Formel geprägt hat: ‚Die Tinte der Gelehrten ist kostbarer als das Blut der Märtyrer', die ferner versichert, daß beim jüngsten Gerichte ein jeder über den Gebrauch des ihm zuerteilten Verstandes streng zur Rechenschaft wird gezogen werden, kann gerechterweise nicht als den Anstrengungen des Geistes feindlich angesehen werden." „Ich weigere

mich durchaus, einen Glauben des Obskurantismus anzuklagen, dem man viel besser vorwerfen könnte, mehr einer hinlänglich unbestimmten Philosophie zu gleichen, als einer genau umschriebenen Lebensform (observance), und der genügend herrliche Perioden der Geisteskultur wenn auch nicht selbst geschaffen, so doch von andern hat schaffen lassen, so daß man ihm solche Vorwürfe erspare, die die Tatsachen doch Lügen strafen." Der Islam hat jedoch nicht „von andern seine Höchstkultur schaffen lassen", sondern es sind überzeugte Muslime gewesen, die diese Kultur gestalteten und in ihr eine unangreifbare Apologie des Islam sahen. Die Philosophen wie Avicenna und Averroes gingen ganz und gar von dem Gedanken aus, die ihnen absolut unbezweifelbare Lehre des Koran und seine göttliche Autorität gegen den Unglauben zu verteidigen und zu zeigen, daß die griechischen Lehren dem richtig verstandenen Glauben keinen Abbruch tun. Gedanken an eine doppelte Wahrheit (eine ephemere Sensation lateinischer Averroisten) sind dem arabischen Averroes und dem ganzen Oriente völlig wesensfremd.

32. Hartman, Martin: Fünf Vorträge über den Islam, Leipzig 1912, S. 113. Der Islam ist nach diesem Autor dadurch entstanden (S. 35), daß Muhammed „unter nervösen, krampfhaften Erscheinungen Sätze von sich gab, die von ihm und seiner Umgebung als Eingebungen des höchsten Wesens empfunden wurden". Der Fehler dieser unglaublichen und unkritisierbaren Aeußerung liegt darin, daß die weltanschauliche Grundlage des Islam übersehen wird, der zugleich eine Völkerwanderung, Kulturbewegung, Religionserneuerung, soziale Strömung und ethische Hochspannung ist. Wie eine Zufallserscheinung, die aus Irrsinn entsteht, kann man den Islam denn doch nicht verständlich machen, und wer das wesentlichste Problem in der Entstehung des Islam übersieht, wird nur Falschurteile verbreiten. Dieses Problem ist die Autoritätsfrage für Muhammeds Person: wie gelangte sie aus anfänglicher Verachtung in den Besitz übernatürlicher Autorität in ihrem beständig wachsenden Anhängerkreise?

33. Will man die Philosophie des islamischen Orients nach Problemen darstellen, so muß man das des Seins als erste Grundlage nehmen; so sehr werden die übrigen Probleme auf dieses zurückgeführt. So empfinden es die ersten Mystiker bereits vor Fârâbî, z. B. Bistâmî und Tustarî bis auf ʿArabî (1240), Šîrâzî (1640) und die Heutigen, ferner auch die griechische Reihe der Denker und sogar die Theologen. Eine exakte, adäquate, streng wissenschaftliche Erfassung der orientalischen Geisteskultur müßte dieses letzte und höchste Problem am eingehendsten behandeln — allerdings es zunächst selbst verstehen! Man hat geglaubt, mit einigen Begriffen moderner Philosophie die philosophiegeschichtliche Aufgabe des vorderen Orientes erledigen zu können. Das Ergebnis war: man trug materielle Oberflächendaten zusammen, umschrieb einige periphere Probleme (auch dies noch unter den grauenhaftesten Mißverständnissen) und übersah völlig die zentralen Punkte. Bei solcher epigonenhafter Verständnislosigkeit wird es uns nie gelingen, orientalisches Geistesleben auch nur zu ahnen, geschweige denn zu verstehen, oder gar, wie man sich knabenhaft brüstet, zu „überwinden". Es handelt sich ja gar nicht um Bekämpfung, sondern um Verständnis unserseits und nüchterne Wissenschaft. Dabei ist es völlig gleichgültig, wie jemand subjektiv zu metaphysischen Fragen steht. Ethé (276, 22) bezeichnet die Metaphysiker als Hohlköpfe;

in einer materialistisch-positivistischen oder skeptischen Zeit gelten sie als Phrasenhelden, in einer zugleich vornehm und ästhetisch empfindenden als Gedankendichter, in einer abstrakt spekulierenden als die Erschauer der letzten Weltgeheimnisse — alles dies mit relativer Berechtigung, aber ein ernsthaft wissenschaftliches Werk sollte sich mit derartigen Kleinigkeitsfragen und Subjektivismen nicht allzusehr belasten, sich wenigstens nicht nach diesen Relativitäten wie nach Leitsternen richten, sondern nur nach dem *objektiven* Bestande der zu erfassenden Geisteskultur fragen. — Dann finden wir in der Ueberzeugungswelt des Orientes als Grundtatsache die Ansicht: die letzten metaphysischen Erkenntnisse sind die *Gipfelstufe* alles menschlichen Wissens. Eine exakte Darstellung hat diese Tatsache zugrunde zu legen.

Daß es sich in der Diskussion über Dasein = D. und Wesenheit = W. nicht um ,,Worte" handelt, sondern um Begriffe und letzte Grundlagen der Weltanschauung, wird vielleicht Außenstehenden mit Hilfe klarer, symbolisch übersichtlich gemachter Gegenüberstellungen der sich bekämpfenden Lehren näher gerückt: I. = Individualität. ⧧ bedeutet: ungleich, divers, zu verschiedenen Gattungen gehörig, =: gleich.

Fârâbîs Lösung: D. = I. ⧧ W.
Šîrâzîs Lösung: D. = W. mit I.
Ǧîlîs Lösung: D. ⧧ I.; D. = W.
Die mystisch-brahmanische Lösung: D. = W.; D. ⧧ I.
Die Lösung der Lichtlehre: D. = W.; I. ⧧ D.

Wollte man die Systeme analytisch betrachten, bis in ihre letzten Voraussetzungen hinabsteigend, wie dies ja die selbstverständliche ideale Forderung der Wissenschaft wäre, so müßte man in jedem zunächst die Lehre von W. und D. feststellen; denn darin ist die Grundeinstellung gegeben, nach der die Erscheinungswelt zum Ursein in Beziehung gesetzt wird, und dies ist schließlich der letzte Sinn jeder Philosophie!

Die Lösung aus der Lichtlehre nähert sich der Platons: in der Lichtwelt bestehen (im Urlichte und in der ersten Lichtmanifestation, dem Logos) die Wesenheiten der Dinge wie Gestalten des Wahrhaft-Seienden und sie sind selbst deshalb wahrhaft seiend: D. = W. Dort sind sie aber allgemein, abstrakt. Die Individuation muß hinzukommen. Sie ist mit der W. verglichen etwas anderes: W. ⧧ I. Das Körperliche tritt bei der Konkretisierung und Zusammenziehung der Wesenheiten auf, ist gleichsam eine Verkleidung der ,,wahrhaft seienden" W. Wie nahe der Doketismus eines Ḥallâǧ und der Manifestationslehre diesen Ideen steht, liegt auf der Hand.

Die islamisch-brahmanische Lösung ist diesem wesensverwandt. In der Urwesenheit, ḥaqîqa, sind die Wesenheiten aller Dinge enthalten, aber unbestimmt, unindividualisiert, noch nicht als bestimmte gegeneinander abgegrenzt: D. = W. Dann treten die Individuationsprinzipien hinzu und lassen die Welt der realen Dinge, die Maya-Welt, in die Erscheinung treten: I. ⧧ D. Die Mystiker kennen ein persönliches Glück nach dem Tode. Nach dem Eintreten des Nirvana leben wir als Wesenheiten im Ursein weiter, nachdem wir die Individualität verloren haben; denn I. ist von D. trennbar, und wir kommen wieder zu unserem wahren Sein, das der W. wesenhaft eigen ist: W. = D. Die Welt, wo die W. ohne I. bestehen, ist der Logos = Marduk, der den Sinn = W. jedes Dinges kennt.

Nach der Lösung Fârâbîs sind die Wesenheiten in sich kein „Wahrhaft-Seiendes", sondern bilden Schemen, leere Formen, die erst durch Hineinströmen des Daseins ausgefüllt werden. Dadurch, daß das Dasein in diese mit bestimmten Grenzen umgebene Form hineingelangt, wird es zu diesem bestimmten Dinge.

Das Prinzip der Lösung liegt in der Dreiheit: I.—D.—W. Wird D. als wesenlos aufgefaßt, so rückt es dem I. nahe, und wir haben die Lehre vom „reinen Sein" der Auffassung Fârâbîs. Wird D. als die W. in sich schließend gedacht, so haben wir die platonisierende Form. Wird die W. als mâhîja = logische W. betont, so steht sie dem D. fern. Wird sie als ḥaqîqa = Realwesenheit gefaßt, so fällt W. und D. zusammen. Ein realistischer Typus, der das Konkrete als das Wahre auffaßt, wird wie Avicenna immer auf die Formel kommen: I. = D. Dann muß das D. zur W. „von außen" hinzukommen; denn die W. hat an sich kein D.: W. $\neq$ D.

Genial ist die Lösung Šîrâzîs: die I. sind Konkretisierungen des Seins: W. = D. als individualisiertes; aber W. $\neq$ D. als abstraktes. Dadurch, daß das Sein konkretisiert wird, enthält oder empfängt es seine W. Im Konkreten fällt daher alles zusammen: W. = D. = I.

Das Grundproblem der islamischen Philosophie, das von W e s e n h e i t und D a s e i n (10; Ǧîlî: Idealmensch, Kairo, 1317; 13, 15) wird also durch die Spekulationen über die „U r w e s e n h e i t" wiederum in eine andere Bahn gelenkt, als sie die Richtung von Fârâbî (Ringsteine Nr. 1) andeutet. Fârâbî hatte I n d i v i d u u m und W e s e n h e i t fast gleichgesetzt. Ǧîlî trennt beide wieder völlig. „Das Akzidens muß sich seinem konkret-individuellen Bestande — ʿain — nach auf eine Substanz stützen, d. h. ihr inhärieren, nicht aber seinem Dasein nach." Dasein und individuelle Wirklichkeit sind ganz v e r s c h i e d e n e Dinge und Reihen. Dadurch rückt das Dasein wieder näher an die Wesenheit heran; denn die Trennung dieser beiden bedeutet zugleich die Gleichsetzung von Individualität und Dasein. Der Daseinsbegriff wird zwischen denen der Wesenheit und des Individuums hin- und hergeschoben. Steht er dem ersten näher, dann ist er dem zweiten ferner. Die „Urwesenheit" vereinigt nun den Begriff der Realität und den der Wesenheit und sie bewirkt daher logisch-notwendig eine Trennung zwischen denen von Individuum und Dasein.

Die Einheit des Weltsehens ist dadurch aber nicht gefährdet; denn diese wird in der „Urwesenheit" gewährleistet. Wo diese „Wesenheit" ist, ist auch das „Dasein", und zwar mit ihr zugleich, gegeben; denn sie ist in sich notwendig, aus sich bestehend und letzthin der Vollbegriff des Seins selbst, der actus purus, die absolute Aktualität.

34. J VI, 108, A. 1.

35. Avicennas Gedicht über die Seele, in vielen Veröffentlichungen vorliegend.

36. Die Getreuen von Baṣra; rasâ'il 2, 246, 6 u.

37. Avicenna: fi'l-mabda' wa'l-maʿâd u. Abhdlg. üb. d. Seele. Hdschr. Leiden, 1020.

38. Mafâtîḥ; Bûlâ ı 1, 443 u.

39. habâ = Aetherstaub, Lichtmaterie, geistige Materie, kosmischer Nebel als Urstoff auch der geistigen Welt bei ibn Masarra: Asin Palacios s. J VI, 106—110; Theolog. Literaturztg. 1914, 556; — ebenso bei ibnu'l-ʿArabî und der orientalischen Mystik bis auf Bâb und Behâ, die den habâ im Sinne des persisch-mazdakistisch-jezidischen Lichtmonismus verwenden.

40. Mélanges 1859; 241 f.
41. Archiv f. Rel.-Wiss. 15, 567.
42. 22, 128, b 12; 31, 1 A. 1, 6; 19, 199, 13.
43. 19, 44, 13. 46 A.
44. 19, 14, 13; 16, 41; 146, 34.
45. 19, 147, 7.
46. 22, 366, 6 u.
47. 31, 3, 28. Qifṭî 2, 5; 2, 12; 59, 285, 4 ff.
48. 19, 242, 12.
49. 19, 254, 15.
50. Die Entstehung dieser Gestalt: Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie d. klass. Altertums, Sppl. 3, 38; 3, 101.
51. Idris-Andreas; Qifṭî 1 ff.
52. Drusen: K. an-nuqaṭ wa'd-dawâ'ir 17, 1. 19, 2. 55 u. Ismailiten: Guyard, Notices et Extraits XXII, I 253, 10. ihwanu'ṣ-ṣafâ 4, 190. 242. 2, 323, 5 u. Ǧâḥiz: van Vloten: Tria opuscula 153.
53. Man hörte früher vielfach die Ansicht, die mittelalterliche Wissenschaft habe weder das Experiment gekannt noch die Induktion. Zu dieser Frage äußert sich E. Wiedemann: „Das Experiment trat — im Gegensatz zu den Griechen — stark in den Vordergrund. Wohl sicher hat Archimedes bei der Untersuchung der Krone des Hiero Versuche angestellt, und dasselbe müssen andere Griechen getan haben. Aber eine so sorgsam durchgeführte experimentelle Arbeit wie die Bîrunîs über die spezifischen Gewichte oder die von Haitam über die verschiedenen Arten der Schatten oder die von Kamala'd-din über den Gang der Lichtstrahlen in Kugeln, wobei bei den letzten beiden in vorbildlicher Weise Theorie und Versuch Hand in Hand gehen, hat das Altertum nicht aufzuweisen. An diese Vorbilder, aber ohne sie zu erreichen, hat Roger Baco angeknüpft, als er seine allgemeinen Betrachtungen über das Experiment als Grundlage der naturwissenschaftlichen Forschung anstellte. Er hat diese Methode aber nicht begründet, sondern sie nur systematisch dargestellt, freilich in einer etwas andern Auffassung, als dies die Araber getan. Er ist ebensowenig der Schöpfer der experimentellen, wie Bacon von Verulam derjenige der induktiven, so gerne auch die Engländer beides ihren Landsleuten zuschreiben möchten."
54. 1, 3—19.
55. 17, Ringsteine Nr. 26 und 33.
56. ZDMG 66, 754 A. 2. Erleuchtung = išrâq; daraus: mušriqîja = Erleuchtungsphilosophie, sogar von Averroes verlesen als mašriqîja = „orientalische" Philosophie, die doch nach ihrem Urheber, Platon, okzidentalisch genannt werden müßte, allerdings durch eine leichte Umbildung in das „Orientalische" (die Lichtlehre) übertragen werden kann.
57. 37 a.
58. 31, 31 A. 1; 42 A. 1, 4 u. Maimonides (Guide des Egarés III, cap. XVIII; Munk: Mélanges 327 A. 1) täuschte sich, als er von einem Nominalismus der „arabischen Peripatetiker" (! er meinte die persischen Neuplatoniker) sprach.
59. 6, 65 u.; 100, 7.
60. 7, 43, 15 gair maǧʿûla = „nicht gemacht".
61. 37 f. Anziehend und reizend sind die Berichte Avicennas über seine Beobachtungen des Regenbogens.

62. 29, 5, 25.
63. 20.
64. tahâfut; Kairo 1321; 9, 4.
65. Ebd. 9, 4. Glosse.
66. Avicenna: ta'liqât (Anmerkungen) zit. Šîrâzî zu Suhrawardî 31, 72 5 u.
67. 31, 42 A. 1, 4 u.
68. 17. Faranî zu Ringstein Nr. 52.
69. 1, 70, 15. 96—101. 17, 301—312. 7, 14. 3, 97.
70. Verweyen: Die Philosophie des Mittelalters, 1917, 199 ff.
71. 26, 13.
72. 1, 100, 25.
73. iḫwânu'ṣ-ṣafâ 455. 456, 1 u. G. Rudberg: Forschungen zu Poseidonios, Uppsala, 1918, 201 bespricht die Entstehung dieses Gedankens im Griechentum.
74. 3, 86 ff. 2, 10.
75. 31, 58 A. u.
76. ḏaḫîrah 76 u.
77. 31, 57 A. 11 (Kommentar).
78. 31, 58 A.
79. 18, 653, 15 gleichlautend 17, Ringsteine Nr. 49.
80. 31, 22, 26.
81. ibn Ḫaldûn: Prolegomena. Kairo, 1311, 335, 7; vgl. dagegen: Journal f. prakt. Chemie, Leipzig 1907, 76, 115.
82. 18, 685, 24.
83. 18, 650 ff.
84. Musterstaat 47, 2.
85. Munk, Mélanges 444.
86. 31, 71 A., 15 (Glosse Šîrâzîs).
87. 18, 633 f., 658, 19. 655, 4 u. Avicenna: rasâ'il, Stambul, 1298, 78 f. Ġazâlî: tahâfut 84 ff.
88. 31, 59 A., 1, 17.
89. Mehren, Vues théosophiques d'Avicenne, Louvain, 1886, Muséon, Extrait 14.
90. 18.633.
91. 31, 72, 25.
92. 31, 72, 26.
93. ihwânu'ṣ-ṣafâ 3, 88, 12 ff.
94. Ebd. 4, 89, 2 u. ff.
95. Râzî: mafâtîḥ 8, 273 zit. Sure 68, 92; 7, 347.
96. J 3, 229 A. 6.
97. Von der Philosophie Fârâbîs geben seine „Ringsteine" (17) Auskunft. Die großen Enzyklopädien Avicennas verdienten eine Uebersetzung, da sie einen gewaltigen Einfluß in der islamischen Kulturwelt gehabt haben und zum Teil noch heute haben. Die „Thesen" — išârât, ld. Forget, Leyde, 1892; vergleiche Revue Néo-Scolastique e894; Mehren, Traités Mystiques II. Fascicule 1891 — erfreuten sich bis in die jüngste Zeit großen Ansehens. Als um 1875 Ǧamâla' d-dîni'l-Afġânî über dieselben an der Azhar in Kairo Vorlesungen hielt, wurde Muhammed 'Abdû durch sie zur Abfassung des Aufsatzes: „Die Kunst" — sein Tâ'rî I1, 30 ff. — angeregt. Von der „Genesung" (ZDMG 66, 753) konnte bisher materieller Gründe wegen nur die Metaphysik (Halle, 1907) gedruckt werden. Vor der Benutzung der lateinischen

Uebersetzungen ohne Kontrolle des arabischen Originales ist zu warnen. Durch sie erhalten sich die überlieferten Irrtümer mit erstaunlicher Unbelehrbarkeit, wie einige neuere Arbeiten zeigen, die sich schon gleich durch die Wahl ihrer Quellen zur Wertlosigkeit verurteilen.

Manche Daten wurden dem tahâfut des Ġazâlî — „Widersprüche der Philosophen" — entnommen (Kairo, 1321 = 1903), einer Quelle, die noch viel ungehobenes Material birgt. Durch eine vor ungefähr 20 Jahren erschienene Arbeit, die von den tollsten Verständnislosigkeiten strotzt, wird dies Material noch mehr verdeckt, anstatt ans Licht gefördert. Der Verfasser kennt nicht einmal den so einfach-klaren Begriff der Substanz, der doch ins erste Semester der Philosophie gehört!

In der „Widerlegung" durch Averroes (25) kommen Grundgedanken zutage wie: die Leugnung der Kontingenz, S. 328, und der Grundsatz des „per se" als Ursache des „per accidens". Dieses wird auch besonders im Auge behalten in 24, S. XIII. Die Erschließung der Kommentare des Râzî und Ṭûsî zu den „Thesen" würde uns — ich urteile nach Stichproben — deutlich zum Bewußtsein bringen, wie ahnungslos wir der islamischen Geisteskultur gegenüberstehen.

Aufschlußreich sind gelegentliche Zitate aus den Philosophen in Glossen zu jüngeren Werken — oft aus verlorenen Schriften Avicennas. Sie zeigen uns, wie sehr die griechisch-scholastische Denkwelt auch in späteren Zeiten noch lebendig war und wie sich das Bild jener philosophischen Frühzeit (900—1200) in dem Geiste orientalischer Kenner zeigt, die einen ganz anderen Einblick in die Quellen haben, als wir. In Muhammed ʻAbdû 1905 † (27) macht sich eine Renaissancebewegung zur Philosophie geltend. Sanûsî (1490 † [35 c]) und Lâhîǧî (um 1670 † [35 a]) zeigen die Auswirkungen der hellenistischen Gedankenwelt sogar auf den orthodoxen Islam bis in sog. Volkskatechismen hinein. Daß die Religion der Gebildeten noch in starkem Maße von denselben lebt, zeigt die ganze islamische Theologie bis auf Fuḍâlî (1821 † [28]) und Bâǧûrî (1860 † [3]). Wâre das Werk Bâǧûrîs in griechischer Sprache geschrieben, so könnte man es kaum von einem hellenistischen der Zeit des Plotin unterscheiden.

26 berichtigt einige Irrtümer besonders über Averroes, und zwar aus Texten, die schon 1859 vorlagen (Müller: Philosophie und Theologie von Averroes, München), also vor Renan: Averroes, Paris, 2. Aufl. 1861, ohne von diesem verwertet zu werden, und deren Uebersetzung 1875 erschien, ohne daß die nichtorientalistische Forschung sie bis heute beachtet hat!

Das „Hauptproblem der islamischen Philosophie", die Diskussion über Wesenheit und Dasein, essentia et existentia, kennzeichnet die tiefere Schicht dieser Geisteskultur (10), die bis in die Mystik (29) hineinwirkt.

Zu Carra de Vaux: Avicenne, Paris 1900, vgl. ZDMG 61, 236 f.

Lehrreich für den Streit über das Erkennen Gottes ist die Glosse zu Suhrawardî (31, 45 A.), die ein universelles und partikuläres Wissen in Gott unterscheidet. Letzteres trifft die Individua. Es haben aber auch Auslegungsverschiedenheiten über die Lehre Avicennas bestanden, von denen eine das Wissen Gottes von den Einzeldingen geleugnet hat. Der Angriff Ġazâlîs, der dies besagt, ist zu dieser Gruppe zu rechnen. Die Glosse betont treffend, daß das Wissen in Gott die Ursache der Einzeldinge ist. In dem Terminus des „Vorausgehens" liegt dies schon

enthalten. Dann muß nach Avicenna jedes Einzelding von Gott adäquat erkannt werden.

Der Text über die docta ignorantia findet sich in Ringstein Nr. 45. Von Ringstein Nr. 43 beginnen die Kommentare zu dem eigentlichen Originaltexte. Sie scheinen in verschiedenen Schichten hinzugefügt worden zu sein. So fängt von Nr. 46 eine neue Schicht an, ebenso von Nr. 53 Mitte. Nr. 45 gehört noch zu der ältesten. Faranî (1486) machte keinen Unterschied mehr zwischen Original und Kommentar. Beides war zu einer Einheit verschmolzen und bildet auch geistig eine solche. Unser Ausspruch kann als noch zur engeren Schule gehörig gerechnet werden und zur eigentlichen Lehre des Meisters, da er mit Nr. 41 und anderen Aeußerungen übereinstimmt.

Die Lehre des Heinrich von Gent (1293 †): „individua proprias ideas in deo non habent" ist auch die allgemeine Ansicht der islamischen Neuplatoniker. Dennoch erkennt Gott in den in ihm vorhandenen Artbegriffen die Individua, indem seine Weltleitung sich auf diese richtet. Eine voluntaristisch gestimmte Logoslehre löst bei vielen liberalen Theologen, den Mystikern wie Ḥallâǧ (mašî'a) und den Lehren des Bâb (N i c o l a s: Seyyid Aly Mohammed; Paris 1905; 12 A. 1) diese Schwierigkeit. Wer die landläufigen Falschurteile über islamische Philosophie sucht, findet diese für mittelalterliches Denken bei d e B o e r: Geschichte der Philosophie im Islam, 1901.

Die eigentliche Ueberzeugung Avicennas soll in seiner Erleuchtungsphilosophie (fälschlich als philosophia orientalis wiedergegeben), d. h. seiner Mystik gegeben sein und einen Pantheismus darstellen (Leugnung aller Substanzen außerhalb Gottes, Maya- und Nirvana-Lehre). Die Mystiker wollten die große Autorität Avicennas für sich in Anspruch nehmen. Die Frage bleibt jedoch offen. Ibn Ṭufail hat sie aufgeworfen und Averroes hat sie angenommen (R e n a n: Averroès [2], 96 A. 2).

Die Sage von dem vermeintlichen Unglauben des Averroes bedarf heute keiner besonderen Widerlegung mehr. R e n a n selbst erklärt sie aus naiven Vorstellungen des Mittelalters, kann sich aber trotzdem nicht von ihr freimachen. Sogar die „Schöpfung" soll er geleugnet haben! Er leugnete nur die zeitliche Schöpfung (iḥdâṯ), nicht aber die Schöpfung schlechthin (ḫalq). Beide Termini darf man nicht zugleich mit „creatio" wiedergeben.

Als Lehre des Averroes hat man (D a n n e m a n n: Die Naturwissenschaften 2; 1, 313, 11) hingestellt: „Gott und die Materie sind ewig. Eine Schöpfung aus dem Nichts, die beliebte Vorstellung orientalischer Mystik, ist undenkbar." Die Materie erscheint hier als etwas Positives gleichewig neben Gott gestellt. Die materia prima ist eine absolute Potenz und metaphysische Möglichkeit. Die Thesis des Averroes ist der mit Aristotelischer Instrumentation formulierte Gedanke einer Schöpfung aus dem r e a l e n N i c h t s, aus n i c h t s R e a l e m außer Gott. Die Schöpfung aus dem Nichts ist nicht nur nicht undenkbar, sondern sie ist das einzig Denkbare in der Frage nach der Entstehung von Dingen, die aus Potenz und Akt gebildet sind.

R e n a n s These (Averroes [2] 154 f.) lautet, Averroes habe die Unsterblichkeit geleugnet. Zugleich gibt er zu, daß er in der Widerlegung Ġazâlîs das Gegenteil sage. Alle Philosophen (157, 4 u.) sollen ferner die Auferstehung als Fabel behandelt und geleugnet haben. Zugleich gibt R e n a n zu (158, 10), daß Averroes lehre: „Die Seele des Menschen nimmt im Jenseits einen anderen Leib als im Diesseits an, einen

der Spezies nach gleichen, aber individuell verschiedenen." Folglich gibt es doch nach Averroes ein persönliches Fortleben nach dem Tode! Die Diskussion bewegte sich nur darum, ob der jenseitige Leib numerisch (die Thesis der Theologen) oder nur spezifisch (die der Philosophen) derselbe sei wie der diesseitige. Wie der Mensch trotz der substanziellen Einheit des Intellektes aller Menschen durch seinen Diesseitsleib ein Individuum bildet, bildet er ein ebensolches Individuum durch seinen Jenseitsleib nach dem Tode. Die Persönlichkeit lebt also nach dem Tode fort.

98. de Goeje: Actes d. 6. Congrès des Orientalistes 1883; II, I, 292. 300. Leiden, 1885.

99. 7, 349, 15 Munjah 53, 8.

100. Roemer: Babi-Behai 52 A.; vgl. die Palingenesie-Lehre der Gnosis; Bd. 9 der Gibb Memorial Series: Textes persans relatifs à la secte des Houroûfîs par Huart.

101. 59, 243, 20.

102. 18, VIII, 8 u. (l. „Geometrie und Arithmetik", st. Astronomie). Von E. Wiedemanns Freundlichkeit wurde ich auf den Text Akfânîs aufmerksam gemacht; s. Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften LXVI in Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen 54, 16. Akfânî, Šamsu'd-dîn Muhammed ibn Ibrâhîm ibn Sâ'id al-Anṣârî al-Saḫâwî (1348 †) schrieb: „Die Leitung des nach den erhabensten Zielen Strebenden": iršâdu'l-qâṣid ila asna' l-maqâṣid, eine Enzyklopädie der Wissenschaften, die A. Sprenger mit einem grammatischen Werke herausgab als: Two works on Arabic Bibliography; Calcutta 1849, in: Bibliotheca Indica VI, No. 21; die Lehre von der Bewegung der Pneumata unter dem Einflusse der Musik 93, 2 u.: basṭ = Ausgedehntwerden derselben gegen die Außenweltdinge hin, was Freude bedeutet, und qabd = sich Zusammenziehen in sich selbst, was ernste Stimmung erweckt, vgl. 22, 226 a, 25; 340, 29; 39 b 17, 15; 24, 22. Den Ausdruck: fa-lâ ṣauta la-hâ fasse ich prägnant im modalen Sinne: „Sie können keinen Ton haben."

103. APAW 1916; 17. Jâqût II 45, 2. 48 b, I 214 u.

104. 2, 77—120.

105. Chwolson: Ssabier und Ssabismus 1856.

106. 7, 274 ff. 320 ff.

Die Dahriten werden von den Philosophen (Averroes: Müller: Theologie 46 u.) und Theologen (Taftazânî z. Nasafî 37, 1 u.; 133, 1 Gl.) als die größten Scheusale bezeichnet, da sie Atheisten sind. Thales wird zu ihnen gerechnet, Qifṭî 49, 19 ff. 51, 1. 354, 15. Von den Dualisten werden sie aber sorgsam getrennt.

107. 7, 79, 14.

108. „Magier" heißen ferner alle, die einen freien Willen annehmen, wenn sie Freiheit als Unabhängigkeit von der allmächtigen und schöpferischen Einwirkung Gottes verstehen; denn dann müssen sie neben Gott ein „schöpferisches" Prinzip annehmen, das die freie Handlung des Menschen hervorruft; Magier heißen die Parsen, die dem guten Gotte des Lichtes einen ebenso mächtigen bösen Gott der Finsternis entgegensetzen. Wenn die liberalen Theologen als „Magier des Islam" bezeichnet werden, so ist nach islamischem Empfinden keine schärfere Verurteilung denkbar (s. d. System der Mandäer).

109. 7, 38, 4.

Die „persische" Denkform ist in der ganzen Literatur zu belegen,

die über Sekten und Mystiker des Islam handelt. Die Mystiker weigern sich zum Teil, die Pilgerfahrt nach Mekka und den Umlauf um die Kaʿba zu machen, mit der spöttischen, aber ernst gemeinten Bemerkung, die Kaʿba müsse den hl. Umlauf um sie, die Mystiker, machen (39 b, 62, 6. Frank: Scheich ʿAdi 110, 10). Viele göttliche Züge trägt auch Hâğim Sulṭân (Tschudi: Das Vilâjet-nâme des Hâdschim Sultan; Berlin 1914); vgl. die Göttlichkeit des indischen Guru. Den Dualismus einfachhin als die persische Denkart zu bezeichnen, ist nicht ganz zutreffend, da höchst wahrscheinlich auch ein Lichtmonismus in Persien bestanden hat (s. Massignan über Ḥallâğ).

110. 7, 79, 15. 80, 16 mit fünf und mit neun Gliedern.

111. S. A. 106.

112. Chwolson l. c. 1, 517.

113. Ebd. 1, 760. Gustav Flügel, Mani, 1862. Die Gleichsetzung von Böse und Körper gilt als selbstverständlich. Wenn „Licht" gleich „Geist" ist, kann jene Gleichung nicht als ausschließlich Platonisch gekennzeichnet werden. Sie kann auch dem Parsismus entstammen.

114. 59, 242, 2 u. Gott als „unbekannter Vater"; Nicolas: Sejjid Ali Mohammed; Paris 1905; 12, 7 u. Gott als „verborgener Schatz" (der nach einem Prophetenworte „erkannt werden will" und, um sich zu manifestieren, die Welt erschuf) — wesentliche Züge orientalischen Denkens.

115. 2, 6, 22.

116. Die großen Mystiker tragen den Namen „Pfau" (ṭâ'ûs, aus dem Griechischen), d. h. Sonnenvogel, Sonnengeist, Logos (2, 6, 20). Sie „verschleiern" sich, d. h. legen einen Scheinleib an, indem sie in Menschengestalt erscheinen. 7, 115, 5. Indem die vermittelnden Hypostasen als „erschaffen" bezeichnet werden, kann der orthodoxe Muslim sie als mit den Lehren des Islam übereinstimmend empfinden; 6, 252, 16.

117. Die gulât (Uebertreiber) sind eine Unterabteilung der Šîʿa. Ihnen war ʿAlî der in doketischer Menschwerdung erschienene Gott. Sich „verschleiernde" Propheten (muqannaʿ, mubarqaʿ = Verschleierter) sind des öftern in der schiitischen Bewegung aufgetreten. Man könnte diese Abschattierungen direkt von den bekannten christlichen Spielformen ableiten. Es bleibt aber die Möglichkeit zu erwägen, beide Linien parallel zu ziehen bis in den gemeinsamen vorchristlichen Orient: denn ob Chalcedonense oder Nestorianismus oder Monotheletismus, bleibt im ittiḥâd unklar. Die Idee Christi, daß in Johannes dem Täufer Elias als Vorbote des nahen Weltendes erschienen sei (sich „manifestiert" habe), scheint mir Doketismus zu sein. Die ḥulûl-Idee betont jedenfalls, daß das Geschöpfliche eine tragende Funktion ausübe. Es bildet gleichsam den Raum für das Göttliche, den Kreis, in dem er erscheint. Gott in ḥulûl als Akzidens zu bezeichnen, ist freilich keine Lehre irgendeiner Gruppe, sondern polemische Schärfe. Die leichte Abweichung von den christologischen Nuancen legt den Gedanken einer selbständigen Linie in dem alten Lichtmythus nahe. Der ittiḥâd ist nicht spezifiziert. Er läßt die besondere Art der Vereinigung der beiden Komponenten (ob zu einer Person oder zwei Personen, ob jene mit zwei oder einem Willen) unentschieden.

118. TB 14, 51, 9. „Die Anhänger des Adî machten diesen zu ihrer Qiblah (Orientierungspunkt ihrer Gebetsrichtung, der naturgemäß nur der höchste Gott sein kann, nicht irgendein Geschöpf), nach der sie ihr Ritualgebet verrichten, und zu ihrem Schatze im Jenseits,

auf dem sie ihr Vertrauen setzen." Die Erreichung des „Schatzes" ist die Erlangung des höchsten Gutes, die Anschauung Gottes, des letzten Zieles, das auch hier wieder typisch als „verborgen" (ḏaḫîra = zurückgelegtes und verstecktes Geld) bezeichnet wird. ʿAdî ist also der „verborgene Gott" (Gottvater, nicht etwa der Logos). Das gleiche gilt von Ḥâkim, dem Stifter der Drusen; ebd. 110, 10: „Die Kaʿba selbst kommt, mich (ʿAdî) zu besuchen."

119. Alle Geschöpfe sind (freilich in verschieden vollkommenen Abstufungen) die maẓâhir = Manifestationsorte Gottes, an denen Gott „sichtbar" (ẓâhir) wird, indem er deren geschöpfliche Hülle als Schleier und Scheinleib (Doketismus) anlegt. Indem ittiḥâd, ḥulûl und faiḍ in energischester Weise abgelehnt werden (s. den Prozeß gegen Ḥallâǧ), wird negativ die Linie der Manifestation (des Doketismus) eindeutig bestimmt.

120. In dualistischen Religionstypen bleibt Luzifer der gefallene Engel und begründet das Finsternisreich. Er stieg gegen den Thron Gottes auf (Sonnenaufstiegmotiv von 21. März bis 21. Juni herrschend), d. h. versündigte sich durch Stolz gegen Gott und wurde darauf mit seinem Anhang (den andern Planeten) in den Abgrund gestürzt. Vom Wendekreise des Krebses stürzt die Sonne hinab bis zum Wendekreise des Steinbocks (21. Juni bis 23. Dezember). Der Abgrund ist die unterhalb des Himmelsäquators gedachte Unterwelt, die auch als finstere Höhle erscheint. Das Motiv der Siebenschläfer bei Ephesus (von Qazwînî breit erzählt) ist ein Mythus von den sieben Planeten in der Unterwelt. Indem die Jezîdî diesen Wintermythus weiterführen zum Sonnenaufstiege des folgenden Jahres, überwinden sie den Dualismus und leugnen das Dasein des Teufels; 33 c.

121. 7, 85, 5. 79, 10. s. A. 37.

122. 7, 77. 84, 3 u. 85.

123. 7, 85 u. Freilich kann man bei allen Sekten, gegen die die Verleumdung der Promiskuität aufgetreten ist (Drusen, Jezîdî, Qyzylbaš), deshalb allein noch nicht von einen Lichtmonismus reden.

124. Die Originalquellen zu Suhrawardî sind bearbeitet in: 31. 20, 32, 5. 15, 36, 6. Emanation: 37, 12. Der Erleuchtungsgedanke — išrâq — als Erschauen des göttlichen Wesens und Intuition des Lichtes als der Grundwesenheit aller Dinge (vgl. die ḥaqîqa-Lehre, s. Massignon: tawâsîn 195, 12), findet sich schon bei Ḥallâǧ und bildet eine einheitliche Linie, die sich durch das ganze orientalische Denken hindurchzieht, in den verschiedenen Perioden von wechselnden Terminologien umkleidet. In der Mystik finden sich die stärksten Züge dieser Linie. Sie ist die eigentliche Grundschicht des orientalischen Denkens, nicht etwa nur eine Nebenentwicklung neben Hellenismus und Hinduismus. Die Uebersetzung „philosophie orientale" geht auf die Lesung mašriq = Orient. Statt ihr ist mušriq = „in Erleuchtung schauend" zu vokalisieren, da diese Form das Partizip zu išraq sein soll. Vgl. ferner A. v. Kremer: Kulturgeschichtl. Streifzüge 45, 15; 38 b, 89; Qazwînî II 264; Saʿdî: Bustan ed. Graf 150; Abdurrazâq: Dictionary of the technical terms, ed. Sprenger, Calcutta 1845, S. 64. Asin Palacios: Bosquejo de un Dicionario tecnico; Revista de Aragon 1903, S. 22. 39. 40. Wiedemann: ibn al-Haitam, ein arabischer Gelehrter in: Festschrift für Rosenthal, S. 155, A. 2. Behâʾullâh (1892 † in Akka), der Gründer des Behaismus, verfaßte eine Schrift: „Erleuchtungen"

(išrâqât, „Aufleuchten von Lichtern"), und sein Theomonismus deckt sich sachlich mit dem Lichtmonismus Suhrawardîs.

125. 31, 25, 34.

126. 5, 289, Nr. 28.

127. Ueber die Jezîdî 2, 382 u. 33 c. Die Beziehungen zu der Mazdak-Lehre (daß Zindîq von Mazdak abzuleiten sei) machte mir H. Graf von Mülinen annehmbar; Rev. Hist. Rel. 63, 195 ff. Die meisten der (TB 14) besprochenen Texte haben mit dem Jezidentume nichts zu tun. Die S. 108 ff. veröffentlichten Qasiden könnte jedoch eine pantheistisch-mystische Weiterbildung des jezidischen Mythus sein.

128. 2, 6, 22.

129. 2, 6, 21. 24.

130. 12.

131. 2, 6, 22. 71.

132. „Vermittler" ist freilich in einem Manifestationssysteme in einem weiteren Sinne zu nehmen als in einem Emanationssysteme. Er bezeichnet dort keine Gottesferne, sondern nur eine stellvertretende Gestalt, in der Gott selbst sichtbar wird; denn Gottvater selbst ist in Ḥâkim erschienen. Daneben gibt es aber auch „Vermittler" im Sinne der Hypostasen Gottes: Logos, Geist und die Planetengeister, die in hierarchischer Abstufung unter Ḥâkim erscheinen in den Personen seiner nächsten Anhänger, die seine Befehle auszuführen haben, wie die himmlischen Hypostasen, die Planeten, die Befehle des verborgenen Gottes ausführen. Astrale Ideen, die eine Gottesferne voraussetzen: Hypostasen als „Vermittler" zwischen Gott und Menschheit, sind vereinigt worden mit der Manifestationsidee, die von einer Immanenz Gottes in der Welt spricht. Durch Ḥâkim ist Gottvater selbst innerhalb der Welt. Aber diese Welt hat insoferne noch eine Trennung zwischen Gott und Menschheit, als die Verschleierung stark betont wird, während die pantheisierenden Mystiker in ihrer Form der Manifestation die Immanenz und Trägerfunktion Gottes gegenüber der Welt betonen. Ein eigentlicher Widerspruch liegt nicht vor, da die Hypostasenidee sich mit der Immanenz gut vereinigen läßt. Man empfindet jedoch, wie die Ueberlagerung verschiedener Weltbilder leicht zu Disharmonien führen könnte.

133. Wie innig die Vorstellung von der „geistigen Materie" mit dem orientalischen Denken verknüpft ist, zeigt sich auf Schritt und Tritt in den Systemen, die sich aus dem Lichtmythus gestaltet haben. Sie ist bei ibn Masarra nicht etwa eine Einzelerscheinung und Kuriosität, sondern bildet einen Grundbestandteil des am Lichte und der unbestimmt im Weltall verbreiteten Helligkeit primitiv orientierten Denkens. Nicht das greifbare und aus einem bestimmten Körper fließende Licht, sondern die Helligkeit ist es, die als habâ = kosmischer Staub und Nebel „geistiger" Natur gedacht wird.

134. 2, 8 f.

135. Kessler in: Realenzyklopädie, 3. Aufl. XII, 193—228; 165 ff.

136. S. alle bekannten Darstellungen des Islam, besonders das ismailitische System, das auf seiner dritten Stufe der Einweihung von Adepten den bâṭin-Sinn lehrt.

137. 66, 1, 495. 543. ZA 22, 337 ibn Saʿd I, I, 5, 9 ff. Jacob: Bektaschijje 1909; 19.

138. Guyard, St.: Fragments; Paris 1874.

139. Dussaud, René: Histoire et Religion des Nosairis; Paris 1900.

140. Roemer: Babi-Behai 54.
141. 6 enthält einen Teil des Werkes Murtaḍâs.
142. Gibb Memorial Series, Bd. Nr. 9. Roemer l. c. 181. 53, 10 u.
143. TB 9, 48 u.
144. 33 a; 9.
145. „Der Enthüller der Geheimnisse." Jacob: Bektaschijje 73, 3. haikal = Tempel, ein sumerisches Wort, kann hier nur doketische Bedeutung besitzen.
146. 56, Kap. 4.
147. 56, 28 f.
148. Roemer: Babi-Behai 20, A. 1. 24, 8. Der Pantheismus der Bâbî ist der der liberalen Mystik (66, 15). Wie bei den Drusen sind die hierarchisch geordneten Würdenträger des Bâb die Vertreter der Planeten und Zodiakalbilder. Bewußt und systematisch bezeichnen sie sich als diese, so daß die Einwirkung astraler Vorstellungen nicht mehr als „Theorie" bezeichnet werden kann, sondern kulturgeschichtliche, erlebte Wirklichkeit ist. Der Bâb erhebt die von ihm gewählten Anhänger zu der ihm zugedachten Würde einer bestimmten Hypostasenvertretung (s. u. prophetische Wesensverwandlung).

Roemer hat die Literatur über die Manifestationssekten zusammengetragen. Ittiḥâd darf nicht mit „Pantheismus" übersetzt werden. Die typische und klassische Gewissensfrage, die man seit den ältesten Zeiten (Bisṭâmî, † 850) an den mystischen Monismus stellt, lautet: „Ist sein tauḥîd ittiḥad oder ḥulûl?" Von diesen beiden Einwänden muß er sich reinigen. Dann ist seine Formulierung annehmbar. Die Heterodoxie eines Systems wird nach seiner Aufnahme christlicher Ideen beurteilt, nicht nach seinem Pantheismus; denn die Wesenseinheit aller Dinge und Gottes Wesensgleichheit mit ihnen wird offen bekannt. Wenn aber ein System die Inkarnation — ḥulûl — lehrt oder die „Vereinigung", d. h. Verbindung Gottes mit einer geschöpflichen Natur, dann ist es heterodox. Die (chalcedonensische oder auch nestorianische) Zweinaturenlehre — ittiḥâd — darf ein Muslim nicht gutheißen. Lieber mag er den Pantheismus verkünden; so ist die Stimmung. Es ist für Gott unwürdig und metaphysisch unmöglich, sich mit einem Geschöpfe zu „vereinigen", indem dieses Geschöpf ihm wie eine selbständige Substanz gegenüberträte, ihn gleichsam zu einer höheren Einheit vervollständigend und ergänzend. Die Abneigung gegen das Christentum scheint größer gewesen zu sein als die gegen den Pantheismus, der für den Orient, wie es scheint, etwas Typisches hat. Sobald ittiḥâd richtig übersetzt wird, ist die Idee ausgeschlossen, daß es sich hier um einfachen Neuplatonismus handle. Die Gedankenbildungen sind wesentlich komplizierter. Sie enthalten als wesentlichen Träger die persische Manifestationslehre, die unter indischem Einflusse die Einheitslehre für die Weltsubstanz hinzunimmt und zugleich die neuplatonischen Motive von Einheit und Vielheit wie auch „Emanation" verwendet; aber das letztere Moment darf man nicht als das einzige hinstellen, wenn es auch in der Terminologie oft sehr an der Oberfläche liegt und deutlich in die Erscheinung tritt. Im tauḥîd steckt als tiefere Schicht die ḥaqîqa-Lehre (s. Mystik). Daß die Manifestation des Bâb ein Doketismus ist, dürfte damit ebenfalls deutlich sein. Der Islam hat die doketische Lehre über Christus angenommen (K 4, 156). Sogar der Orthodoxie sind doketische Gedanken vertraut.

Wenn wesentliche Mißverständnisse Roemers im Ausgeführten richtig gestellt werden, so soll kein Tadel gegen den Verfasser ausgesprochen werden; denn die Verwechselung von Emanation und Manifestation konnte er schlechterdings nicht vermeiden und so mußte ihm der eigentliche Sinn der Bâbî-Lehre verborgen bleiben. Roemer steht turmhoch über solchen Autoren, die mit einem gewissen Gefühle des Spottes und der Ueberlegenheit sich den Kulturtatsachen des Orientes nähern, deren feine Geistigkeit ihnen dann völlig verborgen bleiben muß. Die großen Unklarheiten und Widersprüche in der Darstellung Roemers sind aus der großen Hilflosigkeit unserer Orientalistik gegenüber der Kultur des Orientes leicht verzeihlich.

Die Emanationsfrage im Bâbî-System ist dieselbe, wie die Hypostasenfrage in andern Manifestationslehren. Immanenz und Transzendenz (im Sinne der Gottesferne) scheinen nebeneinander zu bestehen — eine Ueberlagerung älterer und jüngerer Kulturschichten, von denen aber die jüngere (die Manifestation) die ältere (Astrallehre mit ihren planetarischen Hypostasen) umbildet; denn jene Kraftemanation ist im Sinne der Manifestation zu verstehen.

Der ekstatische Jünger des Bâb wird selbst zur Manifestation (erlebt die Ḥallâǧ-Ekstase: „Ich bin Gott"), indem er sich dem Bâb anschließt, ihn als Manifestation anerkennt und seine Lehre annimmt, — ein lehrreiches Beispiel der Superponierung von Kulturschichten bei der Entstehung der komplizierteren jüngeren Formen und der Assimilation der älteren im Sinne der jüngeren. Der Widerspruch im Systeme wird dadurch aufgehoben.

Die Qyzylbaš sprechen die Manifestation im Verschleierungsmotiv deutlich als von jeder Emanation verschieden aus: „Aus tausend und einer Verkleidung (kiswet) schaute Er hervor. Wenn Er aus einer einzigen Verkleidung hervorgeschaut hätte, wäre alle Welt zum Glauben gelangt." Denselben Gedanken der Wesensgleichheit aller Propheten im Wesen Gottes, das ihre Hüllen und Gestalten trägt, und der Zersplitterung der Menschen ob dieser Vielheit der Manifestationen, spricht der Bektašî-Mönch Wîrânî Baba (Jacob: Bektaschijje 16) aus: „Aus tausend Gewändern (ǧübbe = Mantel) schautest Du hervor. Deshalb hast Du die Menschheit in Zweifel gestürzt." Die menschliche Gestalt legt Gott wie einen Mantel und Ueberwurf um! Von einer Emanation ist keine Rede. Die Siebener- und Zwölfer-Schiiten stimmen darin überein und als „Fünfer"-Schiiten gab es solche „Uebertreiber" (Goldziher: Relig. d. Isl., Kultur der Gegenwart I, III, I, 125, 20), die sogar Fâṭima als eine Manifestation Allâhs ansahen (neben Muhammed, ʿAli Ḥasan, Ḥusain). Die Aḫbârî und Bâbî leben in dieser dem Orient, besonders Persien, gemeinsamen Geisteswelt.

Die Zindîq-Anhänger sind die Vertreter der extremen Manifestation des Lichtmonismus, z. B. eines Ḥallâǧ, durch dieses Wort schon an Mazdak nach dem Bewußtsein der Zeit angeschlossen. Als „Unglauben" (Renan: Averroès [2] 103) darf man diese das Uebernatürliche sogar Uebertreibende, fast fideïstische Richtung allerdings nicht bezeichnen, ebensowenig als „Freidenker". Durch die orthodoxe Brille hindurch sahen die Sunniten sie in diesen Farben. Nichts lag ihnen aber ferner als „Rationalismus", Leugnung des Transzendenten, Mysteriösen, Uebernatürlichen — ihnen, denen es näherliegend erscheint, die Wirklichkeit der Sinnenwelt zu leugnen als das Transzendente in

Frage zu stellen, während in Europa seit dem Materialismus, Naturalismus usw. die umgekehrte Geisteshaltung aufkam. Europäische Ideen lassen sich daher nicht auf den Orient übertragen.

Gott wird (auch von Bâb) als ʿamâ (= habâ) bezeichnet. Dieser Terminus ist ibnuʾl-ʿArabî entnommen, der ihn in der Schule des ibn Masarra 931 (Spanien) fand. Er stammt wohl aus pseudoempedokleischen Quellen und bezeichnet die Lichtmaterie, aus der die Geister und in tieferer Abstufung die Körper gebildet sind. Hier liegt ein gewisser Pantheismus schon vor; wenigstens eignete sich dieser Begriff zur Ausgestaltung des babistischen Monismus, indem Gott nach ihm gleichsam der Urstoff der Welt ist (vgl. David von Dinant). In der Durchführung dieses Begriffes scheint mir der Schlüssel zum Verständnis des Babismus zu liegen. Was dem äußeren Auge als eine Wesensveränderung bei dem Werden und Auftreten der Bâb und der Imame erscheint, ist letzten Grundes eine Wesensenthüllung, Wesensentschleierung. Das latente Wesen tritt in die Erscheinung, dringt an die Oberfläche.

Das Vorhandensein einer indischen Schicht in den Manifestationslehren wurde durch den persischen Prinzen Dârâ Šikû, 1659 †, (Uebersetzung der Upanischaden, Grundr. d. iranisch. Philolog. 2, 354) im Sinne der Religionsverbrüderung verwertet.

Mit den Bâṭinîja (den liberalen Mystikern, s. u.) befaßt sich z. B. auch Averroes: „Spekulative Dogmatik“ 42, 2; Ġazâlî: miškat; ed. Ind. Off., Fol. 25 a ob.; Qifṭî, 15, 20 (faßt sie als Schüler des Empedokles auf, wohl eine Umschreibung für Gnostiker).

149. 2, 6, 21.

150. Die Vorstellung des γενικός ἄνθρωπος bei Philon (Goldziher: K. maʿâniʾn-nafs 42 f.), der „universelle, absolute Mensch“ (al-insânuʾl-muṭlaq) der Getreuen von Baṣra, die „Weltvernunft“ (ʿaql = Nus) in der Mystik als einer „vollkommenen Figur aus reinem Lichte“, des mystischen Vorbildes und Novizenmeisters als des „vollkommenen Menschen“, des „Idealmenschen“ — der gleiche Terminus —, der „Theologie des Pseudoaristoteles“ und bei Averroes in dem Sinne des Philosophen, der die unio mystica mit dem tätigen Verstande im vollkommenen Erkennen vollzogen hat, des „Poles“ der Mystiker — sind Punkte derselben Gedankenlinie.

Wenn die Zahl der Glieder Gottes nach Muġîra (737 verbrannt) (Goldziher: Abh. G. G. W. 1906; Wesen d. Seele 26*, 10 u. 42 u. b. ZA 22, 340 A.) den Buchstaben des Alphabets entsprach und die geschöpfliche Welt das Wesen der Buchstaben darstellt (Kabbala, Ḥurûfî-System), so ist Gott (d. h. der Logos) der Idealmensch, der in sich das ganze Weltall typisch präformiert enthält. „Diese Ideen (Jacob: Bektaschijje: Abh. K. Bayr. A.W. 1909; 47 A. 2) wurden von den Ḥurûfî weitergesponnen. Da Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen hat und dieser sein Stellvertreter auf Erden ist (K 2, 28), so spiegelt sich die ganze Welt auch in Adam als Mikrokosmos wieder. Den 12 Tierkreiszeichen entsprechen nach Wîrânî zwölf Gliedmaßen des menschlichen Körpers: 1. der Kopf dem Widder, 2. die Nase dem Stier, 3. die Arme den Zwillingen, 4. die Schienbeine dem Krebs, 5. die Brust dem Löwen, 6. der Nabel der Wage, 7. die Leistengegend der Aehre, 8. das membrum virile dem Skorpion, 9. die Waden dem Schützen, 10. die Knie dem Steinbock, 11. die Schenkel dem Wassermann, 12. die Sohlen den Fischen.“ Die sichtbare Welt ist gnostisch ein Abbild der

unsichtbaren, „so daß die einzelnen Glieder des Menschen sogar mit Uebersinnlichem korrespondieren. Diese Vorstellungen führten die Ḥurûfî zu einer Vergottung des Menschen".

Der Logos = Weltintellekt spiegelt sich in den niederen Stufen des Weltalls wieder, deren ideale Typen er enthält. Im Babismus — Roemer l. c. 32 — ist es der Welt wille. „Er reflektiert sich in jedem Atom der Welt" und tritt in den fünf Entwicklungsstufen des 1. Anorganischen — Mineral —, 2. Vegetativen — Pflanze —, 3. Animalischen — Tier —, 4. Geistigen — Seelischen, Mensch — und 5. des reinen Geistes — Gott — in verschiedener Stärke zutage. Der Mikrokosmos des Menschen ist die Uebergangsstufe zwischen der Welt und Gott."

Die Idee von der Spiegelung des Himmlischen im Irdischen ist zum Vergleiche heranzuziehen. Der Stifter der Ḥurûfî-Sekte sagt von sich: „Mein Leib ist der Spiegel der 18 000 Welten; ich bin die Form Gottes", d. h. seine Wesensform, indem das Wesen Gottes in mir in die Erscheinung getreten ist. Der Makrokosmos der 18 000 Welten ist in dem Mikrokosmos dieses Propheten abgebildet (vgl. Roemer l. c. 40 A. 1. 9, 36 u. f.).

Nach der Mahayana-Philosophie (Tiele: Kompend. d. Rel.-Gesch. 1903; 238) ist Buddha „das Geist und Materie umfassende All, der höchste angebetete Gott und zugleich der vollkommene Mensch". Buddha ist der mit göttlichen (logosähnlichen, s. die Manifestationslehre und Imamlehre) Eigenschaften ausgestattete Gottmensch, Gründer einer Neuordnung der menschlichen Verhältnisse und Vorbild wie Führer der Menschen, und durch die Vereinigung mit ihm wird der Weg zum Nirvana beschritten (s. das Verhältnis von Novize und Meister in der Mystik und Manifestationslehre).

Im Babismus ist der Mahdi der Typus des Idealmenschen. In ihm manifestiert sich Gott wie in einem „Tempel" — haikal —, einer sinnlichen Form, und in dieser „sind alle Formen der Einheit und der Schöpfung enthalten", d. h. alle Formen der himmlischen Welt der Einheit und der geschöpflichen der Vielheit sind im Mahdi ihrem Wesen nach gegeben (Roemer 99, 13 e).

Die Renaissance hat denselben Gedanken gepflegt und Nicolaus Cusanus scheint sich auf Kindî zu berufen: „Jedes Individuum ist ein Spiegel des Universums. Ueberall ist dem Wesen nach alles. Omnia ubique." Jede Monade Leibnizens spiegelt das Weltall wieder. Nach Campanella ergibt sich aus dem Postulate der Welteinheit, daß jeder Mensch ein parvus mundus ist. Aus seiner Selbsterkenntnis müssen durch Analogie die drei Primalitäten aller Wirklichkeit erschlossen werden, das posse, nosse, velle, d. h. Macht, Wissen und Wollen. In diesem Sinne ist das Sokratische „Erkenne dich selbst" seit den ersten islamischen Mystikern dem östlichen Denken durchaus vertraut. Nach der Urwesenheit-(ḥaqîqa)-Lehre der Mystik ist ebenfalls in jedem Teile der Welt die Wesenheit des Ganzen enthalten. Einen Weltenmenschen kennt auch die indische Kosmographie (Kirfel: Die Kosmographie der Inder, 1920; ZDMG 75, 261, 9).

Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, 160 f.; 39 b, S. 77 ff. Ders.; A Moslem philosophy of religion, Muséon, Cambridge 1915, S. 83 ff. Ders.: The Sufi doctrine of the Perfect Man, Quest 1917, S. 545 ff.

Ǧîlânî: al-insânu'l-kâmil, Kairo 1307 = 1898, verglichen mit der Ausgabe ebd. 1304.

ʿArabî, ibnu'l: fuṣûṣu'l-ḥikam, Kairo, 1323 = 1905, mit dem Kommentare des Nablûsî; ebenso: Lithographie, Kairo, 1309 = 1892, mit dem Kommentare des Qâšânî.

ʿArabî, ibnu'l: al-futûḥâtu'l-makkîja, Kairo, 1329 = 1911, 4 Bde. Um diese Gedankenwelten, besonders die von ʿArabî, zu verstehen, müßte man zunächst die zugrundeliegende Metaphysik klarstellen. Man kann die Anwendung der Grundbegriffe nicht einsehen, wenn man diese selbst nicht verstanden hat. Die Gedankenbildungen des nachavicennaschen Orientes leben von einer raffinierten Metaphysik und durch diese heben sie sich von der älteren Zeit — um 900 —, was Tiefe und Systematik im Denken angeht, vorteilhaft ab. Jene ältere Zeit war mehr intuitiv-ahnend, als klar-formulierend wie die spätere.

Ueber den islamischen Heiligen: 8, besonders 83 ff. TB 20 u. 17: Hâǧim Sultân. Die weltanschaulich wichtigen, die Manifestation bedeutenden Züge im Leben dieses Heiligen verdienten anerkannt und zusammengestellt zu werden.

151. 6. 7. 16, 387, 13. TB 20 XXVIII, 10 (Jacob). Loosen: Die weisen Narren; Straßburg, 1912; 31, 3. 9, 51, 8 u (Leugnung des biblischen Jenseits). Guidi: L'Arabie antéislamique; Paris, 1921; 16. 77 (vorislamische Buddhazüge; Hardy: Buddha; Göschen, 1903, Einleitung). In der Atomistik wird man freilich an die bekannten Schwierigkeiten Zenons erinnert. Wenn die liberaltheologische Atomistik aber von typisch indischen Ideen, z. B. der Momentaneïtätslehre umgeben ist, wird man auch für sie an indische Quellen denken müssen.

Ueber indische Einflüsse vgl. 37 k, eine Zusammenstellung einiger Daten, die mir in den Vorstudien zu meinem Buche 6 und 7 zugeflossen waren, um weitere Kreise zu interessieren. Ebenso blind wie in der Gedankenkultur war man in der Kunst gegen den Einfluß des indischen Wunderlandes (49, 157, 13 u): „Auch in der islamischen Kunstforschung wurde die Stellung Indiens und sein Verhältnis zu den übrigen Ländern des Islam stark verkannt. Man hob den persischen Einfluß hervor, den Indien seit Beginn der islamischen Herrschaft im 13. Jahrhundert erfuhr, ohne zu bedenken, daß dieser bestenfalls eine Rückwelle jenes Kulturabflusses war, der Jahrhunderte zuvor mit dem Buddhismus aus Indien nach Norden und Westen strömte." „Das an Schöpferkraft in der Kultur und Kunstgeschichte einzig dastehende Volk der Inder" wurde von den islamischen Ländern ebenso wie Griechenland als kulturüberlegen betrachtet, und dann ist die Aufnahme seiner Kultureinflüsse ganz selbstverständlich. Durch den starken Verkehr mit Indien unter Ḥârûn und Maʿmûn (786—833) kam die Bauidee des Balkons und der Mašrabije (Holzgitterfenster), also „die wichtigsten Bestandteile der Hausfassaden" nach den islamischen Mittelmeerländern und um 850 stellen wir die Umbildung der islamischen Gedankenwelt (der liberalen Theologen) durch die indische Philosophie fest. „Schon in omajjadischer Zeit tauchen in Syrien indo-buddhistische Motive auf (Quṣair ʿAmra) und in der abbasidischen Periode wirkt am Bagdader Kunstschaffen bereits China mit (Keramik von Samarra)." Aber schon in den Denkmälern der ausgehenden Sasanidenzeit ist dieser Einfluß erkennbar. „Deutlich tritt in ihnen der weitere Osten und speziell Indien als ein Faktor in der Entwicklung zutage, wie ja überhaupt in dieser Zeit (um 550—600) der zentral-, süd- und ostasiatische Länderkomplex das reichste historische Leben entfaltet."

Wie völlig das Denken der Schulen von Bağdad und Başra seit 900 von indischen Gedanken beherrscht ist, zeigt das System des abû Rašîd um 1068 (23). In 7 wurden die indischen Gedanken besonders betont, da die griechischen, persischen und christlichen wegen ihrer Evidenz einer solchen Betonung nicht bedürfen. Echt indisch und durchaus ungriechisch ist „die sogenannte Ideenlehre des Muʿammar“ (um 850 † [37 e]), die man „die Lehre von den unkörperlichen Inhärenzien“ nennen müßte (ZDMG 64, 391—396: Was bedeutet ma'nâ als philosophischer Terminus? 22, 214 b—215 b) und die mit der Lehre der Vaišeşika von den unendlichen Einschachtelungen der Inhärenzien gleichbedeutend ist (37, 317, 23). Durchaus indisch mutet ferner „die Erkenntnistheorie des abû Rašîd“ an (37 b, 433—448), während der Skeptizismus der Sumanîja (37 a, 141—166) uns den Weg weist, den die indischen Wellen eingeschlagen haben. In 6 konnte an klassischen Beispielen der Niederschlag dieses Einflusses aufgewiesen und in 1 zur zusammenhängenden Darstellung gebracht werden. Die Einwirkung der Vaišeşika um 850 hat J. Charpentier durch die Behauptung entkräften wollen, dieses System datiere erst aus dem 10. Jahrhundert. Dazu erfahre ich von Geheimrat Jacobi: „Vatsyayana zitiert das Vaišeşikasutra und wird angegriffen von Dinnaya, dem Schüler des Vasubandha, der gegen 450 n. Chr. gelebt hat. Das Vaišeşika-System wird jedoch noch älter sein und ist auf den Anfang der christlichen Zeit zu datieren.“ — Ueber die Nirvana-Lehren der Mystiker vgl. die gesamte Literatur; 22, 224 b, 3 u. ff. 340, 1 (fanâ; Nyberg: Drei kleinere Schriften des ibnuʾl-ʿArabî 1919).

Die feineren Linien, die der Lehre vom Nichtsein (der ma'dûmîja-Schule; maʿdûm „Nichtseiendes“) zugrunde liegen, aber im Islam bei seinem Theismus latent bleiben mußten, enthüllt uns in dankenswerter Weise Aḥdab um 1010 (1, 24, 3 u), ohne dessen Auftreten man versucht sein könnte, diese Lehre neben die Ideenlehre Platons zu stellen. Die nichtseienden Dinge sind die individuellen Weltdinge selbst, unaktiv, ohne Idealität im Sinne Platons, haben nichts gemeinsam mit subsistierenden Wesenheiten („Ideen“), noch mit der Urwesenheit ʿArabîs, die den Begriff des wahrhaft Seienden und des aus sich Wirkenden einschließt (Nyberg a. a. O. 33 ff.), sind Körper, aber in schemenhafter Weise, diametral verschieden von der Logoslehre und den Gottesbegriff geradezu ausschließend. Wie verwickelt diese Linien in der islamischen Geisteswelt liegen, ergibt sich daraus, daß die Plotinische Ausgestaltung der Logoswelt des Geistes zu einer seelischen Welt im Islam als die Idealwelt des barzaḫ (22, 134 b. 283, 3), die Zwischenwelt (in den Sphären lokalisiert) sehr verbreitet ist und daß auch hier der Ausdruck ma'dûm vorkommt. Er hat allerdings den Sinn: nicht sublunar-körperlich seiend. So liegt die Versuchung zur Verwechselung sehr nahe. Als Schutz gegen dieselbe ist zu empfehlen, die philosophischen Gedanken nur im Rahmen ihrer Systeme zu verstehen. Nimmt man den Terminus ma'dûm für sich und destilliert ihn getrennt von der ihn beleuchtenden und homogenen Umgebung, so ist es ein leichtes, nach Art von Taschenspielerkünsten aus dem Nichtseienden ein „wahrhaft Seiendes“ herausspringen zu lassen und die Dinge in ihr Gegenteil zu verkehren. — Da die Vaišeşika Realisten sind, ist ihre abhâwa = Nichtsein-Kategorie selbstverständlich ontologisch, nicht etwa nur logisch zu verstehen.

152. Qazwînî (10, 7 u.) spricht von einem indischen Philosophen,

der nach Horasân kam und als Astrolog auftrat. Die Sumanîja als Verkünder einer offenbarungslosen Religion und Skepsis sind den späteren Theologen noch in der Erinnerung: Bâǧûrî: z. Laqânî: ǧauharat 69, 15 u Gl. d. Uǧûrî z. St. nach i. Mâlik: miṣbâḫ u. Dasûkî. Sanûsî: Logik; Kairo 1292, 3. u. Gl. v. Bâǧûrî 18, 4 ff. Taftazânî z. Nasafi 64, 6 Gl. 75. Mitte. 76, 8. 102, 4 (als Sensualisten aufgefaßt: es gibt kein Wissen außer der Sinneswahrnehmung). Schon Renan (Averroès[2] 102, 7 u.) erwähnt sie, hält sie aber für Muslime, während sie indische Philosophen waren, die sich (wohl als Kaufleute) in Persien aufhielten (7, 93. 37. 23).

153. Mitteilung von Prof. Baumstark. Porphyrios zitiert aus Bardesanes „Indica" den Bericht einer Gesandtschaft nach Rom, mit der die Samanoi reisten. Schon Megasthenes „Indica" kennt sie; vgl. 37 k, 314, 15 = Verwandtschaft mit den Madhyamika. Ihre Systemverwandtschaft mit der Lehre der Bagdader Schule (von der Heterogenität der individuellen Dinge) wurde oben gestreift.

154. Die Brahmanen sind im Vorstellungskreise der Theologen noch vorhanden: Bâǧûrî z. Laqânî: ǧauharat 69, 15. Bâǧûrî z. Sanûsî 28, 28. Nach Taftazani: Kommentar zu den maqaṣid Ġazalis. Taftazânî z. Nasafî 64, 12. Gl. 102, 4. Ungezählte Belege könnte man leicht bei allen Theologen und Chronisten des Islam zusammenstellen. Roemer: Babi-Behai 49 a.

155. Râzî: muḥaṣṣal, Kommentar Ṭûsîs 25 zu 1; 37 k.

156. 7, 55 A. 1. 93. 331—34 u. öft.

157. 6, 249, 1. 7, 399, 23.

158. 449, 7. 7, 93, 19. 22, 254 b u. f.

159. 7, 90.

160. Ueberschauende und auch eingehende Darstellungen findet man von E. Wiedemann: Die Naturwissenschaften bei den orientalischen Völkern, (ohne Jahr- und Seitenzahl — 1917 —); Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen (bis Ende 1922: 66 „Beiträge" aus allen Gebieten); dem Journal f. prakt. Chemie, Deutsche Monatsschrift f. Zahnheilkunde 1918, Heft 12; Archiv f. d. Gesch. d. Naturwissenschaften u. d. Technik, 1909; Archiv f. Gesch. d. Medizin, 1914—1918 über Aderlaß I.; Jahrbuch f. Photographie u. Reproduktionstechnik, 1906 ff.; Mitteilungen z. Gesch. d. Medizin u. Naturwissenschaften; Bibliotheca Mathematica, Ztschr. f. Gesch. d. math. Wissenschaften, 1912; Centralblatt f. prakt. Augenheilkunde, 1910; Verhandlungen d. Deutschen Physikalischen Gesellschaft XII, Braunschweig 1908, 1910; Zeitschrift f. Physik, hrsg. v. Scheel, 1923, 59 f., 113 f.; Byzantinische Zeitschrift, 1910; Monatsschrift f. d. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums, 54. Jahrg.; Zeitschrift f. Vermessungswesen, 1910, Stuttgart; Diergarts Beiträge a. d. Gesch. d. Chemie, S. 234 ff.; Beiträge z. Kunde d. Orients, hrsg. v. Grothe, V f.; Arbeiten a. d. Gebieten d. Physik, Mathematik, Chemie, Julius Ester und Hans Geitel gewidmet; Naturwissenschaftl. Wochenschrift, 1916, Nr. 19; Correspondenzblatt f. Zahnärzte, 1914; Roger Bacon Commemoration Essays, Oxford; Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1909.

Mit Hauser gab Wiedemann heraus: Ueber die Uhren im Bereiche der islamischen Kultur, Halle 1915, Nova Acta d. Deutschen Akademie d. Naturforscher über Râzî: Wiedemann: Ueber d. Naturwissenschaften b. d. Arabern, 1890, 26 f.; über Haiṯam: Hans

B a u e r: Die Psychologie Alhazens auf Grund von Alhazens Optik; Münster 1911.

B a u e r r e i ß, Heinrich: Zur Geschichte des spezifischen Gewichtes im Altertum u. Mittelalter, Erlangen 1914; F r a n k, Josef: Zur Geschichte d. Astrolabs, Erlangen 1920; Avicenna als Mathematiker untersucht L o k o t s c h, Karl, Erfurt 1912, Bonner Dissertation; R u s k a, Julius, S c h o y, Carl, A h r e n s, W., H i r s c h b e r g: Geschichte d. Augenheilkunde b. d. Arabern, 1905, bringen viele Einzelheiten.

Haiṯam ist gewürdigt worden von E. W i e d e m a n n: Ibn al-Haitam, Ein arabischer Gelehrter, Leipzig 1906; S c h n a a s e: Die Optik Alhazens, Programm des Friedrich-Gymnasiums zu Stargard 1889, Archiv f. d. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Technik (W i e d e m a n n); Roger Bacon, 1294 †, bekennt sich als bewundernden Schüler Haiṯams.

Die Erklärung des Titelbildes folgt Anm. 167.

161. Für die Geisteswissenschaften ist ferner Qazwînî (1283 †) eine klassische Quelle. Aus ihm läßt sich ein Weltbild zusammenstellen, das zwischen Tausendundeiner Nacht und der begrifflichen Weltanschauung, d. h. der eigentlichen Philosophie steht. Es ist halb phantastisch, halb begrifflich und bildet somit eine Zwischenstufe zwischen der Volksschicht und der höheren Bildungsschicht. T a e s c h n e r, Franz: Die Psychologie Qazwînis, Tübingen 1912, Dissertation. Wörtliche Uebersetzungen lösen das vorliegende Problem nicht, sondern bedeuten nur eine Vorlegung von Rohmaterial, also eine Vorarbeit für die Wissenschaft. Die eigentlich wissenschaftliche Arbeit beginnt erst mit dem Verständnisse dieses Rohmaterials.

Sekundäre Quellen für die geisteswissenschaftliche Bewegung sind die Werke über arabische, persische, türkische Literatur, insofern sie nicht mechanische Sammlungen materieller Daten sind, ohne auf den geistigen Gehalt einzugehen. In den Berichten von arabischen Reisenden und Geographen finden sich reiche Angaben s o z i o l o g i s c h e r und v o l k s p s y c h o l o g i s c h e r Art, die für die Geschichte der Weltanschauungen Bedeutung gewinnen könnten. S c h w a r z (Iran im Mittelalter) und L e S t r a n g e (The Lands of the Eastern Caliphate, 1905) haben einiges aus den Quellen herausgehoben. Fast alles bleibt aber hier noch zu tun übrig für Forscher, die mit kulturwissenschaftlicher Schulung die K e r n f r a g e n an die Quellen zu stellen verstehen werden.

162. M ü l l e r: Averroes 57, 18; Averroes: tahâfut 91, 2 u.

163. Qifṭî 16, 8.

164. išârât 55 ff.

165. miʿjâr 131, 11.

166. 43 und andere Werke von L a m m e n s.

167. 2, 7, 4 ff. 3, 92,2. Auf dem Titelbilde sehen wir Muhammed durch die Himmelsgebiete reiten, die von den Seligen bewohnt werden. Die Himmelsjungfrauen bringen ihm von allen Seiten Speisen herbei (2, 377, 8 u.). Doch links, in der Richtung, wohin der Ritt weitergeht, sehen wir den Engel Gabriel, der zum Weiterziehen mahnt; denn Gott ist noch nicht erreicht. Zuvor müssen noch die Welten der Lichtschleier und Lichtmeere überwunden werden. Lichtmotive sind sehr zahlreich: lohende Flammen sehen wir überall hervorbrechen, das Antlitz Muhammeds ist so in blendendes Weiß getaucht, daß es undeutlich geworden ist. Sein Roß, der Burâq, trägt das Sonnenzeichen des Diadems;

sein Schweif scheint aus Lichtstrahlen und Pfauenfedern zu bestehen. Der untere Teil des Bildes ist dunkler, der obere heller gehalten; denn nach oben reiht sich die reinere Lichtwelt an. Die Augen der Huris, d. h. der Jungfrauen mit glänzend schwarzen Augen, lassen chinesische Linienzüge erkennen. Die fernöstlichen Beziehungen der islamischen Kunst müßten des näheren festgestellt werden.

168. Die sîra = Leben-Muhammeds-Literatur s. in den Arbeiten von Lammens u. 48.

169. iḫwânu'ṣ-ṣafâ 4, 146, 2.

170. 7, 403, 20.

171. 7, 349, 18; Mehren: Exposé 101, 8 u.

172. mafâtîḥu'l-ġaib; Bûlâq 1289; VI 149; 2, 114, 5 u.

173. 7, 541, 23 so zu verbessern J. 3, 226, 4 u.

174. ZDMG 62, 14, 27.

175. 7, 539. 553.

176. 1, 8 ff. 23 öft.

An dieser Stelle wäre bei reichlich zur Verfügung stehendem Raume das System der konservativen Theologen darzustellen gewesen. Man findet deren Gedanken in den allgemeinen Darstellungen des Islam, in 48 a aus historistischer Einstellung mit reichem Material, in 1, 2, 3, 7, 2 ff. in systematischer Betrachtung. Den semitischen Denktypus wird man aus diesem Systeme ablesen. Der Voluntarismus kommt im Gottesbegriffe zur Entfaltung: Gott ist frei, fast willkürlich wollend, — der Aktivismus in Ethik und Kultus: wenn auch die Absicht das Wesentliche darstellt, so wird doch die äußere Handlung stark betont, — das enge Haften am Sinnlich-Konkreten: die Aeußerlichkeiten spielen eine große Rolle im Leben; die materiellen Güter haben eine große Anziehungskraft; das Sinnliche wird scharf erfaßt; — eine gewisse Unbildlichkeit der Vorstellungen ist vorhanden. Sie erscheint oft als Abstraktionsfähigkeit, ist aber dem unvisuellen Typus eigen. Der Gedanke an das System tritt stark zurück im Vergleiche zum persischen Denktypus. Eine gewisse „Nebenordnung" im Denken, die ein System nicht in erster Linie im Auge hat, ist zu beobachten und bildet einen üppigen Nährboden für den Synkretismus, der ein hervortretendes Kennzeichen des Islam ist. Im Ethischen sind die sozialen Züge in hellen Farben sichtbar.

Ebenso reizvoll wäre es, den liberal-theologischen Typus zu zeichnen, der im Gegensatz zum konservativen ein intellektualistischer ist. In ihm tritt uns der persische Genius der frühen Abbasidenzeit plastisch entgegen: scharfe Logik, unbesiegbarer Drang, zum allumfassenden und architektonisch aufgebauten System zu gelangen, in dem die Forschung gipfeln soll, farbenprächtige Schilderungen eines visuellen Typus. In dieser, von der semitischen durchaus verschiedenen Kultur war der Boden für höchste Geisteswissenschaften gegeben, wie es die Geschichte seit tausenden Jahren in reichstem Maße bestätigt hat (1; 3; 6; 7, 29—48 u. öft.). Es darf nicht übersehen werden, daß auch das Ethische überaus fein empfunden wird. Das altpersische Ideal der Gerechtigkeit hat aus diesem Borne dem Islam manche unvergänglichen Werte zugeführt.

Mit den genannten beiden Richtungen ist die theologische Bewegung des Islam keineswegs erschöpft. Nur die ältere Zeit ist damit genannt, die mit Ġazâlî ungefähr abschloß. Wenn noch in späterer Zeit einige Ueberlebende dieser älteren Richtung vorkommen, so bilden sie Ana-

chronismen und stehen außerhalb der geschichtlichen Fortschrittsbewegung.

Seit 1200 bildet sich die dritte theologische Schule: die Ausgleichsrichtung, die mittlere Linie der mutaḥaqqiqûn, ,,der wahren Forscher". Sie ist deshalb der Träger der geschichtlichen Bewegung, weil in ihr sich die große islamische Synthese vollzieht, die die vorhergehenden Jahrhunderte angebahnt hatten. Der islamische Gedanke kommt in ihr zur vollen Ausprägung. Was sie lehrt, ist das, was die Gebildeten des Islam als islamisch empfinden, nachdem der Geisteskampf zwischen rechts und links lange Perioden hindurch gedauert hatte. ,,Islam" ist nicht identisch mit ,,altorthodox" noch mit ,,liberal" im Sinne der frühen Zeit; aber ,,Islam" ist wohl identisch mit dem consensus der Mittelrichtung, die aus den Diskussionen der Abbasidenzeit als der Verhandlungen letztes Wort und Resolution hervorgegangen ist. Es ist eine Zentralforderung der Orientalistik der nächsten Zeit, wenn überhaupt das Ziel verfolgt werden soll, den Islam verstehen zu lernen, daß man von dieser großen Synthese der mutaḥaqqiqûn die Umrißlinien zeichne. Râzî 1210 †, Ṭûsî 1275 †, Îǧî 1355 †, Bâǧûrî 1861 † sind einige Meilensteine dieses Weges (21; 22).

Ferner wäre die christliche und die jüdische Richtung zu schildern gewesen. Es haben sich im Islam Theologen — es waren wohl Konvertiten aus Christentum und Judentum — gefunden, die spezifische Ideen der genannten Religionen in den Islam aufgenommen haben. Wenn diese Bildungen des Kryptochristianismus und Kryptojudaismus Kuriositäten sind, so bleiben sie doch für das Kulturganze des Islam beachtenswert. Nur eine frei vom Historismus vorgehende und das Wesentliche scharf erfassende Darstellung würde den wissenschaftlichen Anforderungen in diesen Problemen genügen.

Christliche Einschläge zählt auf Theodor ibn Qurra (um 740—820): Abhandl. üb. d. Dasein Gottes u. d. wahre Religion, hrsg. v. Cheikho; Beyrouth 1912, übersetzt v. Graf; Münster 1913; i. Ḥazm: milal 4, 197. 198. 201. Jaḥjâ ibn ʿAdî, hrsg. v. Graf, vgl. Theol. Lit.-Ztg. 1911, Sp. 238, 397. Oriental. Lit.-Ztg. 1911, Sp. 128. v. Kremer: Culturgeschichtl. Streifzüge 1 ff. (Murǧija-Lanistan, Qadarîja; qadar = Willensfreiheit). Goldziher: Muhammedanische Studien II, 386 ff. Oriens Christianus 1902; 390—397 (NT. Elemente i. d. Traditionsliteratur d. Islam), Revue de l'Hist. d. Relig. XVIII, 180—190. Horten: S. 161 ff. 332 ff. 337 ff. u. öft.

Die Bektašî-Mönche haben sicherlich nicht bloß Aeußerlichkeiten (Jacob: Beiträge; Türk. Bibl. 9, 14, 25 f.) vom Christentum übernommen, sondern auch Lehren, wie es ihre Gastfreundschaft auch gegen Nicht-Mohammedaner zeigt. Im Sufismus sind ebensolche. Jacob: Divan Sultan Mehmeds des Zweiten, Berlin 1904; Einleitung.

Scharf hat Renan: Averroès² 89, 6 u. gesehen: ,,Le véritable mouvement philosophique de l'islamisme doit se chercher dans les sectes théologiques." Die führenden Geister der Spätzeit, mutaḥaqqiqûn, erwähnt er in der folgenden Aufzählung nicht einmal. ,,C'est dans les sectes religieuses sorties de l'islamisme qu'il faut chercher la variété, l'individualité et le vrai génie des Arabes" (ebd. 101, 6). Statt: Arabes setzt man heute: Persans. Eine geniale Ueberlegenheit über antitheologische und antischolastische Vorurteile spricht aus diesen Worten.

177. Die ungeheuerlichsten Tollheiten findet man unter den Vor-

urteilen gegen die islamische Ethik. Da soll der Islam Hedonismus sein, ganz und gar Immoralität, dem Sinnengenuß völlig ergeben (er übertreibt teilweise sogar die Askese und Weltflucht!), keine Persönlichkeitskultur kennen (er hat das Persönlichkeitsideal des universellen Vollmenschentums aus der Antike übernommen!), keine moralische Selbständigkeitsentfaltung (es gibt kein bunteres Nebeneinander der verschiedensten Systeme als im islamischen Mönchtum; dieses ist ganz auf die Eigenpersönlichkeit des Scheich gestellt!), keine Autonomie und Innengesetzlichkeit (durch Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Offenbarung in Muhammed wird das Fremdgesetz als Eigengesetz frei übernommen!), keinen Idealismus (der Märtyrergeist des Islam!), keine Erlebnistiefe noch Gotteserleben (schon in Muhammed war dieser sehr stark!). Von populären Ausschweifungen der Phantasie und beduinischen Derbheiten, die für die Ueberzeugungswelt der Gebildeten keine Bedeutung haben, darf man nicht auf das Wesen des Islam schließen, noch sich durch die oft stark akzentuierte Aeußerlichkeit (Kultus) verleiten lassen, das Innenleben zu übersehen, das durchaus auf die Gesinnung eingestellt ist. Der Islam kann daher moderne Religiosität kaum würdigen, die die Askese ablehnt. Daß dabei noch primitive Züge mitspielen, ist naheliegend. Wenn man dem Islam aber sogar jede Ethik abspricht und selbst im Mönchtum des Islam keine Ethik sieht, das die heroischeste Ethik kennt und dessen Schriften die tiefste Gesinnungsmoral zeigen, so sind solche unglaublichen Urteile Zeugnisse dafür, daß unsere zünftige Schulweisheit in der Erschließung des Orientes völlig versagt hat.

Das Material der Beduinenmoral ist die ganze Fülle der Qasiden-Dichtung und auch der Beduinenromane (ʿAntar, banû Hilâl; Qiṣṣaʾi-Ḥâtim Ta'î auch manches aus 1001 Nacht), die in guten Ausgaben erreichbar sind. Die Uebersetzungen solcher Literatur stammen aus dem Zeitalter der historistischen und philologistischen Einstellung der Geisteswissenschaften, ersetzen also mit großer Reinlichkeit jedes arabische Wort durch ein deutsches, sind dabei aber dem Inhalte nach unexakt, da die deutschen Worte mit ihren Assoziationskomplexen den arabischen mit ihren ganz anderen Gefühls- und Vorstellungsverbindungen nicht kongruent sind. Die wissenschaftliche Forschung kann also nur an den Originalen als Grundlage arbeiten, und mit der kulturwissenschaftlichen Einstellung wird das Problem ihrer Behandlung und Methode ein anderes. Nur die Sprache des Originals kann uns als Stütze der psychologischen Einfühlung dienen, da sie uns einen ganz anderen seelischen Gehalt vermittelt. Die äußerlich exakten deutschen Worte der Wiedergabe können wegen ihrer verschiedenen Seele sogar durchaus in die Irre führen. Die Daten des „Altarabischen Beduinenlebens" (von Georg Jacob, Berlin 1897, reich an Stellennachweisen; vgl. a. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums) sind mit dem heutigen Beduinenleben zu vergleichen (Jaussen: Coutumes des Arabes, Paris 1908, reich besonders nach der ethisch-sozialen Seite; Musil: Arabia Petraea, III. Teil). Nur auf Grund genauer Kenntnisse in der allgemeinen und differentiellen Seelenkunde kann dieses Neuland der Forschung erschlossen werden. Wie ungeheuer reich an Tendenzen, Motiven und Energien die orientalische Volksethik ist, wird erst ersichtlich, wenn die unendlich vielen moralisierenden Erzählungen durchgearbeitet worden sind, die in eine äußerliche Rahmenerzählung zusammengestellt oder durch ein moralisches Leitmotiv zu-

sammengehalten werden und in den bekannten großen Sammlungen vorliegen (69, 317—345).

Daß die Ethik im Islam nicht einfach eine Summe von Normen oder gar nur äußerlichen Vorschriften ist, sondern auf einem bestimmten Weltbilde beruht, also ein Teil der Weltanschauung ist und höheren Kulturwert besitzt, ergibt sich nicht nur a priori aus dem Persönlichkeits- und Bildungsideale des Orients, sondern auch empirisch aus allen entsprechenden Texten. 11; 2, 128—380; 3, 102—155; 33 a, b; 34; 8; 9; 30.

Ueber Mâwerdî: R. Enger: De vita et scriptis Mâwerdi; Bonnae 1851; Ders.: Constitutiones politicae; Bonnae 1853; Léon Ostrorog; Alger 1915. 69, 346.

178. Chantepie: Lehrbuch der Religionsgeschichte 2, 214.

179. De castigatione animae, Ed. Bardenhewer; Bonn 1873; 113, 8.

180. 18, 684, 27.

181. Goldziher: Wesen der Seele 20 *, 18.

182. kitâbu'r-rûḥ; Haidarabad 1218; 338, 14.

183. 48 b II 397—400. tafṣîlu'l-naš'atain; Beirut 1319; 88 f.

184. tahḏîb 13.

185. Die älteste Form der Uebersetzung des Moqaffa' (762 †) veröffentlichte L. Cheikho (Beyrouth 1905). In leichterer und flüssigerer Diktion ist es in den Schulen des Orients in Gebrauch. Fast ebenso bekannt sind die Ratschläge des weisen Luqmân und „Weisheitssprüche" (ḥikam) von Patriarchen und Propheten. Die ausgedehnte Literatur der „Geschenke" (tuḥaf) an Könige und Veziere, „der Leuchte für die Könige" (Forṭûšî [1126 †]), „der Staatskunst" (sijâsa), „der Lebenswege der Könige" (sijar) bewegen sich in diesem Strome. Selbst Herrscher griffen zur Feder, so Kaikâwus von Ṭabaristân, der in dem Qâbûsnâme seine Lebenserfahrungen seinem Sohne Gîlânšâh übermittelt (begonnen 1082), — ebenso Wezire wie Ṭâhir (unter Mâ'mûn [833 †]), Nizamu'l-mulk, Rašîdu'd-dîn (1318 †) Abu'l-Faḍl (Wezir Akbars). Der Wesenskern ihrer Gedanken ist dabei ein religiöser.

186. In der Ethik betreten wir ebenso wie in der Weltanschauungsfrage des Orientes ein Neuland der Forschung. Nur ganz minimale Ansätze zu einer wissenschaftlichen Vertiefung dieser Frage sind bisher geschaffen worden. Damit soll in keiner Weise ein Tadel gegen die alte Schule ausgesprochen sein; denn die ganze Zeitentwicklung von früher hatte nicht die Voraussetzungen, die zu einer Erfassung der ethischen Wirklichkeiten wie überhaupt der eigentlichen Kultur bei Fremdvölkern verlangt werden müssen. Daher können auch die hier vorgelegten Betrachtungen nicht den Anspruch erheben, irgendwie Fertiges zu bieten, das erst in unerläßlichen, bis jetzt noch fehlenden Vorstudien erarbeitet werden müßte. — An dieser Stelle müßte vor der Betrachtung der speziellen und individuellen ethischen Formen eine Darstellung des Systems im allgemeinen vorausgehen. Wegen Raumbeschränkung mußte dies unterbleiben. Bedenkt man, daß jeder irgendwie hervorgetretene orientalische Schriftsteller, angefangen von den Schöpfern der Qasiden und Maqamen bis zu den Juristen und Sittenschilderern wie Qazwînî unter ethischer Einstellung untersucht werden könnte, so erhält man einen Einblick in die unendliche Fülle des Stoffes, der dankenswerte Themata für Forscherarbeit abgeben könnte.

187. Abou Yousouf Ya'qoub: Le livre de l'impôt foncier, traduit par E. Fagnan; Paris 1922; 400 S. Fagnan, Les statuts gouvernementaux de Mâwardi, trad.; Alger 1915.

188. 2, VIII, 2 u. Das Weltanschauliche findet man überall als die tiefere Schicht.

189. Kairo 1911 f., letztere übersetzt von O. Rescher; Berlin 1917.

190. 16 a, 158, 11.

191. 16 a, 156, 9.

192. 16 a, 175, 14.

193. 16 a, 12, 14; 15, 3.

194. 16 a, 176, 1.

195. 16 a, 175, 17.

196. 16 a, 177, 7.

197. Ueber ibnu'l-Moqaffa': al-adabu'ṣ-ṣaġîr = Die kleine Ethik; Alexandrien 1329 = 1911, von Aḥmad Zakî Paša herausgegeben und von demselben: al-adaba'l-kebîr; ebd. 1330 = 1912, letztere übersetzt von Rescher; Berlin 1917, MSOS. Die „einzigartige Perle" — ad-durratu'l-jatîma — wurde von dem bekannten Drusenfürsten Šakîb Arslân, dem Emir, 1897 in Bairut in der maṭbatu'l-adabîja, der „Druckerei der feinen Bildung", in zweiter Auflage herausgegeben — der Name nicht wie Brockelmann I, 152, Nr. 2, Sukail zu lesen —. Qifṭî 220. Fihrist 118 zählen 20 Werke von ihm auf.

198. Arab. Mus. Berlin, cod. Landberg 121.

199. tahḏîb; Kairo 1317; 144, 5 u.

200. Ebd. 61, 11.

201. Silvestre de Sacy: Memoire sur le Djavidan khirad; Paris 1831.

202. Die Zahl der in der letzten Zeit erschienenen Arbeiten über Ġazâlî zeugt für ein weitgehendes Interesse an ihm. Leider vermißt man die wissenschaftliche Tiefe; denn eine Darstellung Ġazâlîs muß seine Grundüberzeugungen und sodann die bunten Strömungen seiner Zeit verstehen, darf auch das Psychologische resp. Psychanalytische nicht übersehen. Frick, Heinrich: Ghazâlis Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Confessionen, Leipzig 1919 (Theol. Lit.-Ztg. 1920, Sp. 30). Wie sehr unsern Orientalisten eine wissenschaftliche Uebersetzung des tahâfut nötig ist, zeigt in erschreckendem Maße de Boer: Die Widersprüche der Philosophie nach Ġazâlî; Straßburg 1894, in dem kein einziger Satz des Originals verstanden ist. Es wimmelt von Ungeheuerlichkeiten auf jeder Seite. Während Ġazâlî die Wirklichkeit von Raum und Zeit als etwas Selbstverständliches betrachtet, liest man hier: „Raum und Zeit sind den Dingen nicht wesentlich, sondern bloße Verhältnisse der Dinge zu uns." „Jede reale Sukzession verschwindet." Der Verfasser hat nicht gemerkt, daß die Worte, auf die er sich beruft, von Ġazâlî auf eine vorweltliche, also rein erdachte Zeit und einen außerweltlichen Raum bezogen werden.

Gläubig nimmt diese Irrtümer an J. Obermann: Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazâlis; Wien und Leipzig 1921, der es fertig bringt, den ausgesprochenen Objektivismus Ġazâlîs — das ganze positive System des Islam wird von ihm übernommen — in einen Subjektivismus zu verkehren, den zu überwinden Ġazâlî gerade als seine Hauptaufgabe ansicht! Bevor der weltanschauliche Untergrund exakt festgestellt ist, verbreiten moderne Schlagworte nur Unklarheiten, besonders wenn deren Sinn auf dem ihnen fremden Gebiete mittelalterlichen Denkens nicht festgestellt wird.

Dankenswerte wissenschaftliche Vorarbeit leistet Hans Bauer, indem er Teile von Ġazâlîs „Neubelebung der Religionswissenschaften"

übersetzt und dadurch ausgedehntes Rohmaterial weiteren Kreisen zur Diskussion vorlegt, aus der eine Erfassung der Tiefenschicht des Systems später zu erfolgen hat (30).

Tiefschürfend sind die zahlreichen Arbeiten von D. Miguel Asin Palacios; Madrid. In seiner vorzüglichen: La Escatologia musulmana en la Divina Comedia, 1919, S. 402, werden 28 Werke aufgezählt. Die Beziehungen zum Christentume werden deutlich in seiner: La mystique d'al-Ghazâli: Extr. des Mélanges de la faculté orientale, Vol. VII, 67—104; Beyrouth 1914. Die Abhängigkeit auch Qušairîs — in dessen Stufenlehre — läßt sich, wie mir Dr. Froberger mitteilt, auf noch viel breiterer Basis — von Johannes Klimakos = Sinaites und Makarios von Aegypten — durchführen, so daß man wissenschaftlich von einer besonderen Einwirkung des Christentums auf den Islam durch die orthodoxen Mystiker sprechen muß — einer erneuten, nachdem vorausgegangen waren: 1. die christliche Beeinflussung Muhammeds in seiner ältesten Periode, als er sich für geistesverwandt hielt mit den Christen Abessiniens, 2. die der Omajjadenzeit: Johannes Damascenus und die ältesten Asketen = Mutaziliten, Ḥaṣan von Baṣra, 3. die der Liberalen zur ältesten Abbasidenzeit, unter denen man eine deutlich christliche Schule — „Christus wird auf den Wolken des Himmels wiederkommen, um das Weltgericht zu halten" — unterscheiden kann. Als 4. käme dann die mystisch-ethisch-christliche um 1000. Man kann demnach diesen Einfluß einen kontinuierlichen nennen. Seit der Gründung des Islam hat er nie aufgehört.

Neben den hier erwähnten sieben Stufen kennt Ġazâlî auch die neunstufige via, wie sie auch Makkî (998 †): „Die Nahrung der Herzen" (Qût bei A. Palacios l. c. 95 f.) ausführt (eine Ergänzung zu Fr. Heiler: „Das Gebet"). Zitate Ġazâlîs aus dem Neuen Testament ebd. Dazu kommen 1. neuplatonische (ebd. 86. 96. 98. 1007), 2. jüdische und 3. indische (ebd. 101) Einflüsse. Gazâlî hat dann wieder auf das Christentum zurückgewirkt. „In ganz besonderem Maße haben die spanischen und provenzalischen Rabbinen dazu beigetragen, die Bücher Gazâlîs in die christliche Scholastik einzuführen. Die toledanischen Uebersetzer, allen voran Dominicus Gonzalez, übersetzten seine Schrift „Die Ziele der Philosophen" ins Lateinische, und der katalanische Dominikaner Raimund Martini fügte in seinen Pugio fidei ganze Seiten des Munkiḏ und des Tahâfut, Texte aus Miškât, Mîzân und Iḥjâ ein."

203. 25, 323 „Zum Standpunkt Ġazâlîs".

204. minhâǧu'l-ʿâbidîn; Kairo 1306 = 1889; 3, 15—5, 20.

205. l. c. 5, 4.

206. J VI, 108 A. 1.

207. 29, 7 Nr. 13 nach 16 b.

208. minhâǧ 4 ob.

209. 2, 5, 15; 7, 5.

210. 2, 71, besonders bei den Mandäern noch erhalten, vgl. auch Ea des alten Orientes.

Zur Mystik: 9. 8. 33 a. b. c. 34.

211. Die ḥaqîqa-Lehre findet sich bei Ḥallâǧ bereits völlig klar ausgesprochen und zur Grundlage des Systems gemacht (Kitabu'l-tawâsîn, herausgegeben von Louis Massignon, 1913, öft.), ist bei ihm jedoch ein fest überlieferter Besitz und geht auf seine Lehrer Tustari und Bisṭâmî zurück, wie 16 a erweist. ḥaqâ'iq ist der Plural von ḥaqîqa.

Wie beide Worte denselben Stamm haben, so sind die von ihnen bezeichneten Dinge wesensgleich. Wie ḥaqâ'iq eine „Modifikation" von ḥaqîqa bedeutet, so sind die phänomenalen Wesenheiten Modifikationen der Urwesenheit. Diese besagt zugleich Urwahrheit (ḥaqq = Wahrheit), Urwirklichkeit, und dies wird zu: „einziger Wirklichkeit, All-Einslehre, Einsubstanzlehre, da neben dieser ḥaqîqa nur Schein und Wesenlosigkeit besteht und jede Wesenheit a n und i n und d u r c h die ḥaqîqa sein muß. Außer ihr gibt es kein ḥaqq, keine Wahrheit noch Wirklichkeit." — Wenn die geschöpfliche Einzel-ḥaqîqa als wesenloses Schemen (rasm, wasm, šakl, auch ism „Name") aufgefaßt wird und mit „Wesen" das Sein gemeint ist (ṭawâsîn 70 Nr. 3, 2 mauǧûd im Sinne von wuǧûd), dann wird dieser Grundgedanke des mystischen Denkens dem des griechisch-islamischen Philosophierens gleich: dem der K o n t i n g e n z (29, 5, 25). „Die Dinge sind ohne Wesen ' bedeutet ja dann: sie sind ohne Dasein; denn das „Wesen" Gottes ist das Dasein und das „Wesen" der ḥaqâ'iq ist ein Ausfluß dieses „Ur w e s e n s", d. h. des Ur s e i n s. Daraus ist zugleich ersichtlich, wie sehr alle verschiedenen Einflüsse im Islam zu einer harmonischen Einheit werden. Es tritt eine wirkliche S y n t h e s e ein. Der Synkretismus bleibt k e i n A g g l o m e r a t wesensverschiedener Elemente, sondern diese Elemente, so wesensverschieden sie auch sein mögen, finden eine gemeinsame G r u n d l a g e (hier den S e i n s gedanken als W e s e n h e i t aufgefaßt; 10: s. das essentia-existentia-Problem) und ändern dadurch ihre ursprüngliche Wesensverschiedenheit zur Wesensverwandtschaft um. Die schroffe Gegensatzstellung fällt nun weg und es tritt Wesensausgleichung ein, die große Beweglichkeit der Begriffe (besonders von dem Uebergang einer Kultur zur andern, der Uebertragung) illustrierend. Die neuplatonische Einheitslehre ist in die ḥaqîqa-Lehre aufgenommen (die ḥaqîqa ist d e r Eine und das Nirvana ist das Versinken in die Einheit, Einswerdung, tauḥîd), ebenso wie die Aristotelische von Gott als dem ersten Beweger (er ist mukauwin; kaun = Bewegung, Werden), die Platonische von Gott als dem höchsten Gute (die Archetypen [Formen der Dinge] sind in Gott), ebenso die Kreislaufidee (alles geht von Gott aus und kehrt zu ihm zurück — Motiv der Sphärenbewegung), ferner die jüdisch-christlich-islamische von Gott als einem nach f r e i e m Willen Handelnden (im Islam fast zur Willkür-Vorstellung von Gott werdend), sodann die persische von Gott als dem Urlichte (aus der ḥaqîqa strahlen die Dinge wie Lichter — anwâr — aus; in hochpoetischen Bildern wird dies gemalt), auch die altorientalische von Gott als Sonne oder U r s o n n e (der Gott suchende Mystiker nimmt dann die Sonnenmotive des stufenweisen A u f s t i e g e s zu Gott an, Motiv der Sonne, die auftaucht aus dem Weltenwasser), ebenso die primitive der Weltentstehung als Sonnenaufgang, alles dies in der indischen von Gott als dem unindividuellen Sein, dem Seinsmeere (die primitive Vorstellung vom R a u m e als dem g r ö ß t e n W e s e n klingt noch an) zu einer geschlossenen Synthese (Ueberwindung des agglomerierenden Synkretismus) vereinigend.

Gerade die ḥaqîqa-Lehre zeigt uns das typisch orientalische Denken und den orientalischen Menschen in seiner Eigenart. Er sucht das U n e n d l i c h e und Geheimnisvolle. Das Endliche ist ihm nur der Anlaß und Weg, um zum Unendlichen zu gelangen. Was Grenzen hat, ist ihm rätselhaft. Es weist auf ein Unbegrenztes hin. Auch die neueren Weltauffassungen Europas — um uns nach dieser Seite das orientalische

Denken zu vergegenwärtigen — würden jene ḥaqîqa-Lehre nicht ins Wanken bringen. Jede Energie ist nur denkbar auf der Basis einer unendlichen Energie und ist das Weltall ein geschlossenes System mit „gekrümmtem" Raume, dessen Linien immer wieder zu ihrem Anfangspunkte zurückkehren — herrscht das allgemeine Relativitätsprinzip —, so ist dennoch dieses ganze System, ebenso wie alle seine Teile, ein Begrenztes, d. h. ein Ausschnitt des Seins, das nur auf der Grundlage eines Unendlichen, des Seins per se, der ḥaqîqa, verstanden werden kann. Der Mystiker ist also in der Lage, auch in dem modernen (energetischen oder relativistischen) Weltbilde seine Argumentation zu verfolgen, was für die aktuelle Frage der „Entwicklungsfähigkeit des Islam" (36 a) von Bedeutung ist.

212. Der sirr, Seelenkern, ist der Sitz Gottes in der Seele, was an kabbalistische Vorstellungen erinnert, und ein göttliches Licht in der Seele, was gnostische Bilder in uns wachruft und Plotin. Das „Seelenfünklein" ist aus Thomas (der synderesis, dem habitus primorum principiorum agibilium gleichgestellt: 2 D. 39, q. 3 1, c. Verit. q. 16, 1, c. 17, 2, 3 am) und Bonaventura bekannt, das Vermögen intuitiver Gottesschau aus Hugo von St. Victor, vor allem aber „das ungeschaffene und unschaffbare Licht" im Seelengrunde aus Meister Eckhart, der die Seinsmetaphysik von Fârâbî und Avicenna zu einer pantheisierenden Welt-Gottlehre umgestaltet.

213. 16 a, 29.

214. Nicolas: Béyan Arabe; Paris 1905; 25, 5.

215. Massignon (Kitâbu'l-ṭawâsîn; Paris 1913; 165 A. 3. 181, 2): Le but de l'extatique, c'est cet isolement parfait de la personnalité dans l'unité, où Dieu est, pour lui même. Am Ende des Textes wird hier noch lahu angefügt. Nach 168, 2 u. soll ifrâd nur auf Gott bezogen werden. Trotzdem wird er hier als vom Geschöpfe geltend gedacht und 182, 1 sogar als Tätigkeit desselben aufgefaßt: Le but de l'extatique, c'est d'isoler parfaitement son Unique! wâḥid kann nie: unité bedeuten und ifrâd ist ein ruhender Zustand Gottes, nicht eine Tätigkeit der Menschen. Merx und andere (TB 18, 51 f.) haben den monumentalen Sinn des ifrâd ebensowenig enträtseln können, was nur die Schwierigkeit des Problems illustrieren, nicht aber einen Tadel gegen frühere Forscher bedeuten soll. Man kann nur übersetzen „l'isolement de l'Unique", d. h. das Allein-sein, Einzigsein, Ausschließlichsein des Einen Gottes, so daß jedes außergöttliche Sein geleugnet wird.

216. Die Derwischorden pflegen diese monistischen Ideen zu lehren und es ist seltsam, daß die Seelsorger der Janitscharen unter dem Schutze der orthodoxesten Regierung, der türkischen, dieselben als Geheimlehren besaßen. Obwohl sie verkappte Schiiten waren, wurde ihnen die Erziehung der Leibgarde des sunnitischen Sultans anvertraut. „Mit der Abkehr von der niederen Welt (der Sinnlichkeit, dünjâ) schwindet die Individualität (benlik: Ichheit) und die Vielheit", und die absolute Einheit (waḥdet; aḥadîja = relative Einheit = Welt) wird erreicht. Die Vielheit kehrt in die Einheit zurück. Dieser neuplatonischen Formulierung liegt die tiefere Schicht indischer Gedankenprägung zugrunde: die Individualität verliert ihre Grenzen, so daß das überindividuelle Sein resultiert — das Nirvana eintritt (Jacob: Bektaschijje 1909; 18, 5. Qušairî: risâla; Kairo 1319; 147, 22 f. 31 f.

TB 18, 52, 2. 53, 3, wo die übersetzten Definitionen als „dunkel" bezeichnet werden, ohne jedoch verstanden zu sein).

217. 56, 69 f.

218. Kultur der Gegenwart I, III, I, 239, 17. 66, 9. 60 ff. 247, 2. 167 ff.

219. Massignon: k. ṭawâsîn 70, Nr. 3, 2.

220. 2, 71. Vgl. 1. Abschnitt, 1. Gruppe, 2. Kapitel, H.

221. 39 b, 105, 21.

222. 9, 38. Wie der im Nirvana vernichtete Mensch trotz seiner „Vernichtung" die höchste Seligkeit in der ḥaqîqa erreicht, wird auch aus dieser Lehre dem Verständnisse näher gerückt.

223. Quellen zu ethischen Problemen: 16 a: Die Schichtenlehre: 5 ff. širk ḫafî: Egoismus und Weltlichkeit ist latenter Polytheismus: 14, 10, 7. Nächstenliebe: ḫalq: 11, 15, 9. iḥsân-Lehre: 6, 6—9. Reine Absicht: 6, 7 f. 12, 1. 14, 11. 13, 16. Selbstaufopferung für die ethischen Ideale: Hingabe der 1. äußeren Lebenswerte, Machtmittel (ǧâh) 11, 15, 6; 2. des „Lebensgeistes", der Lebenskraft 12, 14, 9; 3. der Sinnenseele und des eigenen Selbst 12, 15, 1; 4. des Herzensblutes (muhaǧ) 15, 3, 2. und Kampf um die Lebensgüter höherer Ordnung bis zum Aeußersten 15, 2 (munâzala Wettkampf in der Arena, huǧûm „Angriff" auf Selbstsucht und Leidenschaften); denn (12, 4) der Prophet sagte: „Die Sinnenseele ist dein grimmigster Feind" (an-nafsu aʿdâ ʿadûwika). Das Weltnirvana maḥwu'l-kaun: 14, 18, 8. = „das Ausgewischtwerden des vergänglichen Seins" („des Bewegten"). Im 2. Abschnitt wurde manches Hierhergehörige, wenn auch unter andrem Gesichtspunkte, behandelt. Einige Züge durften daher unter neuem Betrachtungswinkel hinzugefügt werden. Die Gesamtdarstellung der mystischen Ethik ist eine dringende Zukunftsaufgabe.

224. Mitteilung von Prof. Jacobi; vgl. Kultur d. Gegenwart I, III, I 6§, 1. ibnu'l-ʿArabî: muḥâḍarât; Kairo 1888; II, 207, 19 u. öft. Šaʿrânî: ṭabaqât in 8, 82, 6.

225. Revue de l'Histoire des Religions 63, 202, 13. TB 20, 33: Chizrûje.

226. 8, 81.

227. Jacob: Hilfsbuch für Vorlesungen [2]; 1, 54, 1 u.

228. 16 b, 13, 7.

229. Nicholson: Kashf 62—69.

230. TB 20, 55, 15. ru'jâ = selbstgefälliges Betrachten der eigenen Werke, ein Mangel der „reinen Absicht", iḫlâs.

231. TB 20, 53 f.

232. 16 a, öft. TB 20, 57, 5. 62, 6.

Damit haben wir eine Lebensform berührt, die uns die Ausgestaltung hoher sittlicher Ideale und Weltlehren im niedrigsten Volke bis in die asoziale Schicht hinein zeigt. Viele Mystiker werden (von Šaʿrânî, besonders aber ʿArabî: muḥâḍarât I, 170, 12. 177, 19. 22.) maǧnûn, Verrückte genannt und benennen sich auch selbst so. Sie treten als Prediger und Warner vor Fürsten auf, so Buhlûl vor Harûnu'r-Rašîd in Kûfa wie Sačly („der mit langem Haar", Ubicini: Lettres sur la Turquie; Paris 1851; I, 80; Jacob: TB 9, 9 u.) vor Maḥmûd II. auf der Galatabrücke. Ihre Aussprüche werden als „Weisheitssprüche" vom Volke geachtet und sie selbst als Heilige verehrt. Ihre Aufmachung gleicht der von Narren. An der Kaʿba traf ein Mystiker einen maǧnûn, der die Vorhänge des heiligen Hauses ergriffen hatte (wohl Gestus des Bittens). Seine Kutte war mit Stücken von Fellen geflickt. Auf den Aermeln waren mystische Sprüche geschrieben. Šaʿrânî nennt

(8, 107, 15. 29) noch die „Entrückten" (aus Ekstase Geistesabwesenden) und „Verhüllten", die in ihrer Gottestrunkenheit sich nicht mehr an die herrschenden Lebensformen hielten. Sie gelten als Leute, die in beständiger Ekstase leben, das Nirvana schon im Diesseits erreicht haben und die Gnosis besitzen, daß sie Gott selbst sind (als Manifestationen des Urwesens). Wenn sie „dummes Zeug reden", wie Buhlûl, so ist dies wie die Glossolalie göttliche Eingebung (J 7, 332, 25). Bei der mit Musik und Tanz begleiteten Ekstase tritt auch ein Glossolale (qawwâl, „der viel Rezitierende") auf. Die „Nachbarn Gottes", die wegen ihrer Liebe zu Gott sich nicht mehr von dem Hause Gottes, der Kaʿba, trennen wollten, seien noch hier erwähnt. Sie wohnten neben der Kaʿba und wecken die Erinnerung an Heilige des Christentums, die in oder bei der Kirche wohnen wollten. Die bekannte Schrift des Nisâbûrî (1015 †): „Die weisen Narren" (Loosen, Paul; Straßburg, 1912, Bonner Dissertation, S. 24 f. Parallelbericht über Buhlûl und Harûn) enthüllt uns eine Seite dieses Kulturgebietes.

Das Heiligkeitsideal der Mystiker ist das dem ganzen Orient vertraute der Rückkehr zu Gott, so daß die Menschenseele einen Kreislauf beschreibt — s. astrale Schicht —, der von Gott ausgeht und zu ihm zurückkehrt, sich ihm „verähnlichend" — taḫalluq —. Es ist den islamischen Neuplatonikern Fârâbî, Avicenna bekannt (ebenso wie die neuplatonistische Ekstasis), den Theologen und orthodoxen Mystikern (als Annahme der Eigenschaften Gottes), den Heterodoxen und Ismailiten und im allgemeinen den Schiiten, ist also ein gemeinislamisches Erbgut. Alles, was Finsternis und Materie bedeutet, ist abzustreifen, damit die himmlische Reinheit erreicht werde.

Daß in solchen Kreisen das Ideal der Feindesliebe vorhanden ist, ist natürlich und ist schon anerkannt worden (Roemer: Babi-Behai; 117, 13, 1). Buhlûl wurde von Straßenjungen mit Kies beworfen, so daß er blutete. Er sprach: „Mein Genüge ist Gott, auf den ich vertraue und in dessen Hand die Haarlocken der Menschen insgesamt sind. Mag auch mancher mich mit Steinen werfen, die mir wehe tun. Ich kann doch nicht anders, als mich liebend ihm zuwenden." (Loosen, l. c. 28, 6).

Verwandt ist demnach diese Bewegung, soweit sie in Persien verläuft, mit der Šîʿa im allgemeinen, besonders aber durch die Ismailiten, deren Sendboten zur Zeit der Fatimiden und Avicennas den ganzen Islam durchwanderten und mit denen die Drusen, Assasinen und Karmaten wesensverwandt sind (ibn Ḫaldûn, Uebersetzung von De Slane 2, 190. 3, 103) — und nahestehend ist der Lehre der „Getreuen von Baṣra". Die Bâṭinîja-Bewegung ist ein Ausdruck dieser seit den Abbasiden nicht mehr zur Ruhe gelangenden Bestrebungen, die unter der Formel, den tieferen „Sinn" des Koran (sein bâṭin) zu erfassen, sich von dem starren Gesetzesislam befreien wollen, um einer freieren, persisch-arischen Kultur und Lebensauffassung zu huldigen.

Eine wie große Gefahr die Mystik für die islamische Orthodoxie gewesen ist, wird besonders in Sarrâǧ und Qušairî deutlich, die den orthodoxen Rahmen retten wollen, dabei aber so nahe an die extreme Mystik gelangen, daß die Grenzen fast verwischt werden. Denn beide bringen Bestimmungen des tauḥîd = der Einheitslehre, die von der Orthodoxie weitab liegen — und zwar ohne diese Gedanken zurückzuweisen, freilich auch ohne sie als die ihrigen anzuerkennen. Sie lassen

diese mit Nachsicht, aber auch mit einem gewissen Wohlwollen gelten, spielen und tändeln mit ihnen wie ein Kind mit dem Feuer. Da mußte Gazâlî eingreifen und die Gefahr beschwören, dem drohenden Subjektivismus entgegentreten und den objektiven Bestand des Islam wahren. Eine Darstellung Qušairîs, die dieses Wesentliche erfaßte, ist noch nicht vorhanden, aber dringend erwünscht. Wie hoch die Wogen der weltanschaulichen Auseinandersetzung im Islām um 1000 gingen, ja bis heute gehen, ahnen wir nach den bisherigen Arbeiten noch kaum, die teils das Periphere und Historische registrieren, ohne das System und die tiefere Gedankenschicht zu fassen, teils das Wesentliche sogar verdunkeln.

Die mystische Bewegung kann in ihrer großen psychologischen, sozialen und teilweise auch politischen — s. Bektašîja — Bedeutung erst dann richtig gewürdigt werden, wenn man ihre Lehre vom „Pole" — quṭb — ins Auge faßt. Sie stellt die Mystik in die Beleuchtung der Imamtheorie, also der Šîʿa.

Der Imam, der der Menschheit mit göttlicher Autorität den Willen der Gottheit kundtun konnte, war seit 874 = 260 entrückt, und erst nach einer tausendjährigen imamlosen Zeit 1260 = 1844 trat die erwartete neue Form des Imam im Bâb auf. Der Begriff des mystischen „Poles" ersetzt den des Imam der Šîʿa oder ist ihm nachgebildet. Der mystische Pol ist die Manifestation der Gottheit, hat höchste Autorität, Wunderkraft und die Vollmacht, Gesetze zu erlassen. Wer sich ihm, der haqîqa anschließt, gelangt zum Nirvana, der höchsten sittlichen Vollendung. Ohne eine geistige Leitung darf die Welt nicht sein, und da der Mahdi-Imam in der Entrückung lebt, suchte sich das religiöse Bedürfnis einen Ersatz im mystischen Pol. Ohne ein Verständnis der zugrundeliegenden Philosophie werden diese großen geschichtlichen Ereignisse bestenfalls peripher geschaut werden; denn das Weltanschauliche ist das Wesen orientalischen Kulturlebens.

Die Urteile über die Mystik im Islam sind je nach der Einstellung der Urteilenden sehr verschieden ausgefallen. Seit Gobineau (Religions et Philosophies; Paris 1865) spricht man von entnervender Mystik, auch von einem Rationalismus derselben, obwohl gerade sie das Uebernatürliche am stärksten betont hat und „Rationalismus" doch als Leugnung des Uebernatürlichen verstanden werden muß. Mit Recht sagt jedoch Jacob (TB 9, 22, 13) von dem hohen Aufschwung der persischen Mystik im Gegensatze zum „semitischen Traditionismus": „Die Mystik der jetzt anhebenden Epoche atmet einen andern Geist und stellt die bedeutendste Entwicklungsphase der islamischen Religion überhaupt dar, wenn auch natürlich die Schulmeisterei an der Arbeit bleibt, die Ideen zu Lehrsätzen und Systemen verknöchernd und damit abtötend." Das antirationalistisch-phantastische Element ist in der Mystik als einer gefühlsmäßigen Weltanschauungsbildung kennzeichnend und läßt sich nicht in die klaren Begriffe einer philosophisch-wissenschaftlichen Weltbetrachtung gießen. Die Mystik steht als Gefühlskultur der Bildungsmittelschicht näher als den Gipfeln der Oberschicht; doch hat auch sie in ihren feineren Formen nicht nur feminin-phantastische Vorstellungen, sondern auch klare und umfassende Begriffe, die sie über die Schicht der Halbbildung und des Dilettantismus hinausheben und ein hochwertiges System bilden, ohne daß den Ideen dadurch Gewalt angetan wird. Vor allem aber ist sie ethisch überragend und daher praktisch-religiös von Be-

deutung. Nach dieser Seite muß ihre Würdigung als Gipfelphänomen einer Hochkultur erfolgen.

Freilich hat sie die großen Bereiche des menschlichen Lebenssystems, Natur und Uebernatur, nicht harmonisch zur Deckung gebracht. Darin steht sie hinter der Philosophie, die diese Aufgabe klassisch löste, zurück. Die Mystik hat im Islam kulturfeindliche Lebensformen aufgestellt und durch ihre oft ungesunde Weltflucht die Zerrissenheit des Lebenssystems noch gesteigert. Ethischer Schwung und religiöse Tiefe sichern ihr aber im Vergleich zum Gesetzesislam (der Verfallsform der Religion des Propheten) eine günstige Beurteilung.

233. Die Darstellung der literarischen Weltanschauung (eine ideengeschichtliche Literaturgeschichte in vertiefter Betrachtungsweise) ist ebenso wie die Geistesgeschichte des Orientes im allgemeinen ein noch unbetretenes Neuland für unsere Orientalistik, stellt jedoch eine leichter vollendbare Aufgabe dar als die Darstellung der eigentlichen Fachphilosophien, die eine tiefere Allgemeinbildung ideologischer Art zur Voraussetzung hat. Man hätte zunächst die allgemeinsten Linien zu zeichnen, dann die Literaturarten („Sinngedichte", Lehrgedichte, vieles aus der Prophetenüberlieferung, Maqamen) bis hinab zu Einzeltypen. In dem allgemeinen Teile gibt es Themen von höchstem philosophischen Werte, z. B. typische Motive: die Schicksalsidee, das Hadern mit dem Schicksal, Harmonie und Disharmonie in der Welt, Weltgesetze, Gott — Welt — Mensch in ihrem Verhältnisse zueinander, besonders aber der große Komplex des Ethischen und Strebens nach Glück. Die einzelnen Arten müßten nach ihrem seelischen Gehalte bestimmt und auf den Rassentypus zurückgeführt werden. Solche psychologischen Strukturstudien ergeben sich sogar schon aus der äußeren literarischen Form. Aus Mangel an Raum mußte all dies beiseite gestellt werden.

Bedeutsam für die Weltanschauung ist die Adab-Literatur (seit ibn Qutaiba [889 †]), die eine „Vollerziehung" in kompendienhafter Weise (Enzyklopädie) geben wollen. Dieser Gedanke setzt das orientalische Ideal der Vollpersönlichkeit voraus, die ihre Anlagen allseitig entwickelt hat, und so zeigt diese Literatur, welches die Gesamtvorstellung des Lebens, des Bildungsideals, der Ethik und der Welt ist. In den Vordergrund drängt sich das äußere Leben im Inhalte dieser Literatur (Staat, Fürst, die Vornehmen, Wezire, Minister, Krieg). Darauf folgt die Ebene der Ethik, die in erster Linie Fürstenethik ist (die guten und schlechten Eigenschaften der Regierenden, Frömmigkeit, Geduld — eine spezifisch orientalische Tugend —, Freundschaft, Feindschaft, Gastfreundschaft, Nächstenliebe, Gerechtigkeit), dann aber naturgemäß zur Individualethik wird (Umgang mit Frauen, Freunden, Sklaven) und in den Sorgen des materiellen Lebens endet, nicht ohne sich daneben zur höchsten Bildung aufzuschwingen (Wissenschaft, unter der eine halbpopuläre Philosophie verstanden wird, Beredtsamkeit, schöne Literatur, Schönheit des Arabischen, Erzählungen). In dieser Synthese liegt eine eigenartige Weltanschauung beschlossen, die mit denen der Kosmographen und späteren Enzyklopädisten (seit 1500) — sie bringen mehr Geschichte und Naturwissenschaften — zu vergleichen wäre.

Wichtig für die Entfaltung von „Philosophie" im Sinne der Weltanschauung literarischer Oberschichten ist die Maqamenliteratur. Ja in ihr finden sich, abgesehen von Zügen feinster Literatur, Begriffe, die in die höchste Gedankenkultur zu rechnen sind. Die

zugrundeliegende Bildungsideologie besagt, das Höchste im Menschenleben sei Gewandtheit in gebundener und ungebundener Rede, Witz, Wahl vieldeutiger Worte mit Anspielungen und indirekten Ausdrucksweisen (Mitbedeutungen der direkten), Schlauheit im utilitaristisch aufgefaßten äußeren Leben, Verschlagenheit, dabei aber auch das typisch orientalische Ethos (Gelduld, Ergebung, Gerechtigkeit, Freundesliebe, Achtung des Nächsten mit den daraus entspringenden Lebensformen der Gesellschaft) und dem korrespondierenden Logos (Hinfälligkeit und Unbeständigkeit des Glückes, eine gewisse Phänomenalität und Schattenhaftigkeit der Welt — ein guter Nährboden für die Mystik —, Schicksal und göttliche Vorsehung). Ein gewisser Rhythmus schwebt wie eine Wellenbewegung durch die Darstellung (Ḥamadânî [1007 †] ist darin wohl höher zu stellen, als der durch Rückert bekannte Ḥarîrî [1123 †]) und läßt uns eine deutliche Einfühlung in das Pathos der orientalischen Seele gewinnen, das ein durchaus tiefes und weites ist. Die Maqamen bergen eine Gesamtanschauung von Menschenleben und Weltall, eine Philosophie, die aus der spezifischen Städtekultur der Abbasidenzeit, Landschaft und Rassenmischung des Orientes abzuleiten ist.

234. Zum Teil übersetzt von Dieterici, 8 Bd., 1865—1879. Das wissenschaftliche Problem, das diese Schule der ideengeschichtlichen Betrachtung stellt, ist in diesen Arbeiten nicht gestreift. Ihr System müßte eine Gesamtdarstellung erfahren, in den Bildungsstrom seiner Zeit (der ismailitischen Bewegungen) gestellt und in seinen logischen Verhältnissen der Teile wie den äußeren Abhängigkeiten klargelegt werden. Nur die Originaltexte können einer solchen Arbeit zur Grundlage dienen, da die Uebersetzungen den Urtext nicht adäquat wiedergeben. Alles im eigentlichen Sinne Philosophische ist als verfehlt anzusehen.

235. iḫwân 4, 101; 2, 329.

236. 59, 369—382.

237. 42 c, 1; 1, 319—330: das Akbar-nâme.

238. 59, 305.

239. 7, 320.

240. S. u. Die Zauberliteratur verdiente eine eingehende Analyse und Darstellung.

Als typisches Beispiel für die Superposition der Kulturschichten ist die Stellung des Islam zur Zauberei anzusehen. Die ganze Zauberwelt wird dadurch in den Islam aufgenommen, daß der Muslim im Namen Allâhs zaubert. Die ältere Schicht bleibt also „in situ", in ungestörter Lage, während die jüngere sich über sie hinbreitet. Der Edelstein im Siegelringe hat Zauberkraft. Dies assimiliert der Islam dadurch, daß er den Namen Allâhs in den Stein eingravieren läßt und daß seine Kraftwirkungen — sein Dynamismus — nun im Namen des höchsten Gottes geschehen. Die Gestirne und Planeten wirken in der niederen Welt, die geschichtlichen Ereignisse hervorbringend. Die Dahrîja haben sich diese atheistische Vorstellung noch rein erhalten. Der „dahr" ist die aus sich seiende, ewige Himmelssphäre, die alle Geschehnisse der Welt verursacht! Die Geschicke stehen in der Sternentafel — „der wohlbewahrten Tafel" — aufgezeichnet, und der Islam vernichtet nicht etwa diese ältere, vormonotheistische Kultursynthese, sondern nimmt sie auf, indem er die Lehre bildet: Allâh hat mit dem Schicksalsgriffel, dem qalam, diese Schriftzüge des Schicksals dort eingetragen. Durch

diese Ueberlagerung entsteht nun ein Widerspruch. Nach der dogmatischen Lehre des Islam bewirkt Gott direkt alle Geschehnisse der Welt. Die Linie verläuft direkt von Allâh zu den Einzelereignissen. Dann ist der Umweg über die Sternentafel nicht mehr erforderlich. Dennoch findet sich auch diese Umweglinie als gut islamisch vertreten; denn alte Denkgewohnheiten müssen nach psychologischen Gesetzen erhalten bleiben und werden in der jüngeren Kulturgestaltung nur mit einem neuen Mantel umgeben.

Wenn wir den Ueberblick des Aufbaus der Weltanschauungen im Oriente vollenden wollen, so haben wir die pantheisierenden Lehren der Mystik als eine höhere Schicht zu betrachten, die sich über die genannten legt. Dazu käme noch als letzte Schicht die tausendfältigen, nicht in feste Formeln faßbaren Einflüsse der Moderne, so daß in den heutigen Kultursynthesen des islamischen Orientes die Geschichte des menschlichen Denkens analytisch überschaut werden kann. Die ungeheure Wandelbarkeit und Beweglichkeit des Islam wird dadurch jedem Auge, das sehen will, sichtbar.

Von der Wunderschöpfung der 1001 Nacht möchte ich nicht Abschied nehmen, ohne auf eine Eigenart ihrer Vorstellungsbilder hinzuweisen, die systematisch dargestellt zu werden verdiente und die grundlegend für das orientalische Weltdenken ist. Die Bilder werden nicht in Ruhe ausgeführt. Sie zeigen eine auffällige Unruhe, folgen unstät aufeinander, haben keine plastische Gestaltung, unruhige Linien, verhältnismäßig wenig Farbe und Licht, jedenfalls weniger, als man bei einem ausgesprochen visuellen Typus erwarten müßte. Die Aneinanderreihung der Bilder ist nebenordnend. Alles dies weist auf einen motorischen Menschentypus als Träger hin. Er hat sich in dem Leben der Steppe mit seiner ewigen Bewegtheit und den beständig wechselnden Bildern der Wüstenwanderungen gebildet. Die Ethik eines solchen Typus kann das Menschenleben nur als Weg — šarî'a, ṭarîqa — auffassen und sein Gottesbegriff kann nur ein voluntaristischer sein, während für das Erleben der eigenen Handlung der Freiheitsbegriff maßgebend ist und die tiefere Schicht bildet, die daneben auftretenden deterministischen Lehren aber nur als hinzugetragene und fremdartige empfunden werden können. An der Wurzel orientalischen Erlebens steht nicht der Fatalismus, sondern das Freiheitsbewußtsein.

Prinzipielles: Max Verworn: Die Entwicklung des menschlichen Geistes; Jena, 4. Aufl. 1920. Ueber Beduinenvorstellungen findet man manches bei Musil: Arabia Petraea III, Jaussen: Coutumes des Arabes au pays de Maab. Die fachwissenschaftlich-psychologische Durcharbeitung dieses Stoffes ist noch nicht als Problem erkannt, geschweige denn ausgeführt und gelöst.

Dynamismus im orientalischen Zauber 2, 77—117. Aus den Zauberbüchern, z. B. eines Bûnî, ließen sich die Kulissen der Weltanschauungsphasen: Dynamismus, Animismus usw. mit voller Deutlichkeit entwickeln.

Die menschliche Freiheit als eine im Alltagsleben selbstverständliche Voraussetzung bezeichnet: 16 a, 54, 3, 2; 393, 3, 10.

Daß Exkremente die Gespenster und Teufel anziehen, setzt Ša'râni (lawâqiḥ) beständig voraus. Daher ist es verständlich, daß die Ausscheidungsöffnungen für den Teufel die Eintrittspforte zum Innern des Menschen sind, die „Kanäle des Satans".

Rein dahritisch-atheistische Sprichwörter habe ich in meiner „Einführung in die türkische Sprache und Schrift“; Halle 1916, S. 100, angeben können. Sie sind in dem Sprichwörterschatz des Orientes durchaus nicht selten.

Die mystische Einheitslehre der Volksliteratur zeigt „ein alter Schattenspiel-Prolog“ (Georg Jacob: Türkische und andere morgenländische Dichtungen; Kiel 1915, 8 f.).

Die Literatur der Weisheitssprüche: Victor Chauvin: Bibliographie des ouvrages arabes, Heft II und III. L. Cheikho S. J., Beyrouth 1905: Ausgabe von Kalîla wa Dimna.

Comte Henry de Castries: Les Gnomes de Sidi Abderrahman el Medjdoub; Paris 1896.

Das literarische Weltbild der Perser entspricht deren optischem Typus. Eine reiche, oft übertriebene Bilderpracht drängt sich uns entgegen, eine Fülle von Licht und Farben. Der Urgrund der Welt kann demzufolge nur Licht sein, dem sich, um die Abstufungen der Weltdinge zu bewirken, die Finsternis beimengt. Dazu mischt sich, entstanden und gewachsen an dem Klangreichtum der Sprache und dem Schweben des Rhythmus, ein sprachlich-akustischer Zug, der sich in der späteren Zeit in gekünstelten Wortspielereien äußert, die das lebensvolle Gefühl vielfach überdecken und gar ersticken. Der Grundzug bleibt aber eine fesselnde Naturwahrheit mit klarer Innigkeit und Zartheit der Empfindung, zu der sich die feinen Töne pantheistisch-mystischer Weltbetrachtung (schon seit Rudagî [954 †] und Ḫosrawânî [um 960]) mischen.

Das Menschenleben behandeln die Sinnsprüche (rubâʿî, Sinngedichte von vier Versen, Vierzeiler), mit denen persische Dichter-Philosophen die Weltliteratur in einzigartiger Weise bereichert haben. ʿOmar Ḫajjâm hat uns in dieser Form das Tiefste hinterlassen, was Menschengeist und Menschenherz erleben kann. Von höchstem Werte sind ferner die Gedichte zum Lobe der Nächstenliebe, zum Preise des Friedens, der Menschenachtung, der Vermeidung aller Kriege, die uns bereits am Ende des 10. Jahrhunderts entgegenklingen. Die altpersische Idee der strengsten Gerechtigkeit und der Sorge für das Menschenwohl klingt bei diesen geistigen Führern (der didaktisch-mystischen Poesie) nach und es bleibt verständlich, wie bei dieser Beanlagung zum Erschauen von Welt und Menschenleben der alte Lichtkult der zoroastrischen Religion immer noch begeisterte Anhänger fand (seit Daqiqi) und noch heute findet, wenn diese Vorliebe auch zu poetischen Bildern und Freude am Lichte (dies wird mit Geist und Gott gleichgestellt) sublimiert ist, ohne sich in äußeren Kultakten zu betätigen. Die seelische Haltung des Persers, in der er ein Diener des Propheten und Allâhs bleibt, ist auch heute noch die des Lichtkultes. Das Wesen bleibt, die Gestaltungen und Formen wandeln sich. Wie enge verwandt die persische Literatur sich der Philosophie fühlt, zeigt schon in der Form die munâẓara (seit Asadî zur Zeit Maḥmûds), das Diskussionsgedicht, das dem nach Unterhaltung verlangenden Orientalen (man kann bei ihm von einem sozialen Typus sprechen) durchaus entspricht und das in den wissenschaftlichen Diskussionen der maǧôli, der Versammlungssäle der Schulen und Lehrer eine gleichgerichtete Ausprägung fand. Wie stark bereits in der literarischen Kulturschicht die orientalische Philosophie unterbaut und fundiert ist, zeigen diese Andeutungen. Einzeldarstellungen von Typen, Richtungen, Individuen

und Motiven müßten in großer Anzahl als Vorarbeiten vorausgehen, wenn eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung erreicht werden soll.

241. Die Belege (s. das über Dynamismus, Animismus, Astrallehre, Zauberliteratur Gesagte) finden sich in der gesamten Volksliteratur (s. u.), und es wäre eine dankbare Aufgabe, diese Schicht unter Sammlung des ausgedehnten Materials in sich und in ihrer Stellung zum Islam allseitig zu beleuchten.

242. S. die Zeilen, die über das Schicksalsbuch handeln, ebenso die Zauberliteratur.

243. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis; 3, 87, 8.

244. 1, 62.

245. 2, 12, 16. 7, 4. Muhammed als Lichtmaterie = geistiger Stoff = Urlicht wird Materie der Welt und 8, 5 ff. Ursymbol der Weltentwicklung.

246. 2, 10, 5 u.

247. 43. Jacob: Altarabisches Beduinenleben; Berlin 1897 z. B. S. 85. 121. 137. 144. 209. 222. Jaussen: Coutumes des Arabes; Paris 1908, S. 181 ff. Musil: Arabia Petraea III. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, 1897. Winkler: Arabisch — Semitisch — Orientalisch, 1901, suchte ein abgerundetes System in die Beduinenpoesie hineinzulegen, leider vielfach mit unhaltbaren Konjekturen. Eigenartig nimmt es sich aus, wenn man in denselben Metren und demselben Stile die erhabenste spekulative Dichtung eines ibnu'l-ʿArabî liest, in der man gewohnt war, inhaltloseste Beduinenpoesie kosten zu müssen. Eine wunderbare Kraft und Ausdrucksfähigkeit hat das Arabische entfaltet, wo es in den höheren Kulturschichten zum Ausdrucksmittel wurde.

248. Das orientalische Sprichwort ist eine unschätzbare Fundgrube, ja besser: ein getreuer Spiegel für die Volkskultur des Orientalen, besonders seines Weltbildes, aus dem wir seine Seele erkennen, sein Menschentum, Lebens- und Weltgefühl, Vorstellungsleben, Denken, Wollen und Handeln, kurz: seine Bewußtseins- und Lebensform. Ueber Fatalismus Horten: Einführung in die türkische Sprache; Halle 1916; 100. Die Sprichwortsammlungen sind bisher Rohmaterialsammlungen geblieben. Eine wissenschaftlich tiefergehende Bearbeitung ist noch nicht erfolgt. Sie müßte von einer großzügigen und allseitigen Einteilung der Kultur ausgehen, und würde für alle Kulturgebiete überreichen Stoff ergeben. Die Weisheitssprüche (vgl. ibnu' l-ʿArabî: fuṣûṣu'l-hikam; Kairo 1323 = 1905) enthalten besonders ethische Lehren, bei den Mystikern freilich auch Philosophie. Im Volke sind sie als „geistreiche Aussprüche" (laṭâ'if) beliebt. Von den Sprichwörtern („Gleichnissen", amṯâl) unterscheiden sie sich dadurch, daß sie wörtlich zu verstehen sind, während die Sprichwörter metaphorisch gedeutet werden. Eine zweite, bis jetzt ebensowenig ausgenutzte Quelle für die Kenntnis der Weltanschauung des Volkes ist die Literatur, z. B. die Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht oder die Volkspoesie. Der große Fehler mancher orientalistischen Darstellungen besteht darin, daß sie nur die in religiösen Werken enthaltenen Angaben bringen und daher große Gebiete der Weltanschauung außer acht lassen, z. B. Astrologie und Zauberwesen. Diese bilden aber integrale Bestandteile des Weltbildes, deren Fehlen eine empfindliche Lücke bedeuten würde (2, 77—117. Bûnî: šamsu'l-ma'ârif, Lithographie; Kairo 1319). Dazu kommt der aus dem historistischen Jahrhundert übernommene Irrtum,

eine Gedankenwelt könne man nur verstehen, wenn man das geschichtliche Werden ihrer Ganzheit und ihrer Teile überblicke. Demgegenüber ist zu betonen, daß ein logisches Verständnis der Gedankenzusammenhänge eines Systemes nur in dem Einblick in seine Begriffe besteht, und da diese sich nach den Zeiten ändern, liegt die Gefahr nahe, daß geschichtliche Gleichsetzungen Begriffsverwirrungen herbeiführen können, indem die Vorstellungen der älteren Periode auf die jüngere übertragen werden, unbeachtet der vielleicht unterdessen vorgegangenen Veränderungen. Auf solchen prinzipiellen Irrtümern beruhte auch der Glaube, man könne das Wesen des heutigen Islam aus seinen ältesten Dokumenten aufklären, unbeachtet dessen, daß die Auslegung dieser Quellen zu allen Zeiten eine andere war und daß der *heutige* Islam nur aus ihrer *heutigen* Auslegung zu verstehen ist. Der Einblick in logisch-systematische Zusammenhänge muß an die Stelle früher beliebter Anhäufung historischen Stoffes treten, da dieser nur über periphere Linien Auskunft gab und den Blick vor dem Wesentlichen verschloß.

249. Schattentheater: Georg *Jacob*: Geschichte des Schattentheaters; Berlin 1907, das auch die Einflüsse auf das Abendland bespricht. „Wir sahen, wie schon in vorchristlicher Zeit im fernen Osten tiefsinnige Wanderapostel des indischen Erlösers in der gestaltungsreichen Bühne ein Abbild dieser Welt des Scheins erblickten.“ „Als eine Dienerin der Romantik ist auch die Schattenbühne ein Kind des Ostens. In großer Menge sind ja kosmologische und eschatologische Vorstellungen, Legenden, Märchen, Sagen und Schwänke zu uns aus dem Morgenland gewandert. Dieses Lehngut hat sich meist vollständiges Bürgerrecht bei uns erworben.“ „So sind unsere Romantiker, wie häufig, auch bei der Schattenbühne in der Meinung, das eigene Volksgut zu fördern, an orientalisches Lehngut geraten.“

Georg *Jacob*: Türkische und andere morgenländische Dichtungen; Kiel 1915; 9.

250. Trefflich charakterisierend urteilt über die *Beduinendichtung* Carra de *Vaux*: Penseur 1, 330. 383, 10 ff. Er sieht auch den unvisuellen Zug des beduinischen Menschentypus: „Ils sont observateurs plutôt que coloristes.“ *Jacob*: Bektaschijje, 1909; 13, 14.

Weltanschauliche Daten könnten auch aus den Kunstschöpfungen gewonnen werden. Solche Daten sind jedoch nur allgemeinster Natur, keine präzisen Lehren, sondern *Stimmungen*, Betrachtungs- und *Empfindungsweisen*. Sie gehören daher nicht an diesen Ort und ihre Behandlung müßte das ganze Kunstmaterial vor Augen haben. Eine weitere Quelle für weltanschauliche Beobachtungen ist das gesamte äußere Leben des Orients. Aber auch dieses liefert im Grunde nur Daten über die *subjektive Einstellung* des orientalischen Menschen zu Welt und Leben, Gefühle und Erlebnisse (zu denen reiches Material bei *Lammens* und *Lane* [43] zu finden ist). Daß die Weltlehren des Orientes nur im Rahmen dieses materiellen Außenlebens und des südlichen Klimas plastisch gesehen werden können, ist so selbstverständlich, wie daß die Maqamen Hamadânîs nur im Städteleben des Orients und die mystischen Weinlieder des Ḥâfiẓ nur in den Rosengärten von Šîrâz genossen werden können.

251. Für die im späteren Oriente lebendigen Weltansichten, besonders die typische Lichtlehre, lassen sich, so glaube ich, im alten Oriente einige Ansätze nachweisen, was in der Darstellung hervortritt.

Material und Literatur im einzelnen findet man in: Alfred Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur; Leipzig 1913. Hugo Winkler: Die babylonische Geisteskultur; Leipzig 1907. Die Frage des Alters der „wissenschaftlichen" Astronomie Babylons kommt hier nicht zur Geltung — s. darüber Kuglers Schriften —, weil die herangezogenen Vorstellungen nur einer „vorwissenschaftlichen" Astronomie von Babylon oder sogar von Sumer und Akkad entnommen sein wollen. Psychologisch beachtenswert ist der Unterschied der späteren metaphysischen und der älteren, rein anschaulich-naiven Lichtlehre, ein Höhenunterschied in der Abstraktionsstufe, wie er kaum überzeugender und fesselnder aufgewiesen werden kann.

252. Ueber die Entstehung der islamischen Mystik hat man verschiedene Theorien aufgestellt und mit dem Fortschritt der Studien stellte sich das Problem als ein immer komplizierteres heraus. Alfred v. Kremer wies 1873 auf den indischen Einfluß hin, Merx 1893 auf Pseudo-Dionysios Areopagita, Goldziher sowohl auf indische (vgl. das Referat von T. Duka: JRAS, 1904; 125—141), als auch auf neuplatonische (Vorles. 1910; 155 ff.), Nicholson (1903 (JRAS 303 ff.), auf griechische bei d̲û'n-Nûn und auf indische bei Bisṭâmî. Alle sehen zweifellos wirkliche Zusammenhänge, jedoch muß die Gnosis noch stärker betont werden. Eigenartigerweise hat man den autochthon-persischen Einschlag übersehen, indem man in der Ferne suchte, was man in der Nähe finden konnte. Die persischen Mystiker stehen mit der Sî'a in engster Verbindung, was schon ihre Lehre vom „Pole" zeigt, die der Imamlehre nachgebildet ist. Die nahe Wesensbeziehung zu den Ḥurûfî, Bektašî und Bâbî-Behâ'î wies denselben Weg. Damit wird der Rahmen der Sîʿâ ein Kreis, der auch sie umfaßt. Die „Theologie des Aristoteles" mag, wie die Schriften der philosophischen Dilettanten, einige Darstellungsmotive gegeben haben. Wesentlich sind diese jedenfalls im Vergleich mit den persischen Ideen nicht und diese besagen die Lichtlehre, die sich in der Manifestationslehre zeigt. Die christlichen Gedanken haben vielleicht lokalen Einfluß gehabt; aber die Grundlage des Weltdenkens der persischen Mystiker war die Manifestationslehre, zu der dann die anderen Züge hinzutraten, besonders der brahmanische Monismus und die Nirvanalehre. Der „Pol" hat göttliche Natur, und zwar in der Weise, daß sich in seiner Gestalt Gott wie in einem Gewande und Schleier manifestiert. Von Emanation kann hier keine Rede sein, wo Gott selbst in seiner ganzen Gottheit der Träger der menschlichen Akzidentien ist. Hallâǵ hat deutlich diese Lehren und, der Vers Wîrânîs (Jacob: Bektaschijje, 16 A. 5): „Aus tausend Verkleidungen schautest du hervor", zeigt dieselbe Manifestationslehre im Kreise eines Lichtmonismus, die das Urlicht als die Tiefenschicht des Wirklichen auffaßt, die sich innerhalb der Maya-Welt in den prophetischen Formen besonders manifestiert — eine Evolutionslehre, die von der Emanation grundverschieden ist.

253. 16 a, 201, 13.

254. 16 a, 200, 4.

255. 16 b, 199, 3—10.

256. 16 a, 199, 16.

257. 16 a, 197 f.

258. Generische Denkweisen: Wo wir das einfache Substantiv, „die Zustimmung", setzen, steht ḥaqâ'iqu't-taṣdîq = „die Wesenheiten" d. Z. oder ḥaqîqatu't-taṣdîq oder ḥaqqu't-t. = „die Wahrheit" d. Z.

oder aḥkâmu't-t. = „die Wesensbestimmtheiten, Gesetzmäßigkeiten" d. Z., oder waǧhu't-t. = „das Gesicht" d. Z., oder šaklu't-t. = „die Gestalt" d. Z., oder sûratu't-t. = „das Bild" d. Z., oder ḥukmu't-t. = „die Gesetzmäßigkeit" d. Z., oder da'â'imu't-t. = „die Grundpfeiler" d. Z., oder rasmu't-t. = „die Beschreibung" d. Z.; šaǧar zaitûn = der Baum, der Oelbaum, zaitûn allein bedeutet schon den Oelbaum. Vor Zahlen setzt man das Wort: miqdâr = Quantität. Die Wortfülle des Arabischen erlaubt es den Schriftstellern, diese generischen Worte beliebig zu variieren. Sie gebrauchen so ma'ḫaḏ = Ort, maẓhar = der Erscheinungsort, mauḍi' = Ort, amr = Ding; sie stehen alle in der obigen Bedeutung von ḥaqîqa und ähnlichen.

Im Deutschen scheint uns die sklavisch-wörtliche Uebertragung dieser Redeweisen schwerfällig. Sie ist nicht nur dies, sondern sogar verfehlt, da sie nicht berücksichtigt, daß es sich um typische Denkformen handelt, die dem Deutschen fremd sind. Das Wesen des Gedankens geben wir wieder, wenn wir die generische Formel, die Gattungsbezeichnung, einfach fortlassen. Tarîqu'l-muqâwama ist daher nicht: „die Methode des eristischen Beweises", sondern wohl besser einfach: „der eristische Beweis." Eine grammatische Studie, die die Fülle dieser Redensarten sammeln würde, erbrächte zugleich Belege über den Weg, den die abstrahierende Tätigkeit im arabischen Kulturkreise eingeschlagen hat. Von den konkretesten Gegenständen steigt sie zu den weitesten Allgemeinheiten wie Sein, Ding, etwas, Wirkliches auf. Alwân in dem Sinne von Seinsformen, Arten, Wesenheiten gehört hierhin. Seine erste Bedeutung ist: „Farben".

Der Versuch, den Islam auf Grund bestimmter Kultur o b j e k t i v a t i o n e n zu einem K u l t u r kreise zusammenzufassen (1. Der alte Orient, 2. Hellenismus, 3. Christentum — dabei fehlen noch wesentliche Teile; ZDMG 76, 18 ff.), also nach G e g e n s t ä n d e n der Kulturfunktion (dabei die typische Seelenstruktur des Orientes verwischend), ist völlig überwunden und unwissenschaftlich, da die Kulturen nach der Struktur des Seelischen, der Kulturfunktion selbst, des Erlebens in „Kreise" einzuteilen, zu klassifizieren sind, d. h. nach der Innenkomponente, während die Kulturobjekte und der materielle Inhalt der Kultur als Außenkomponente angesprochen werden muß, die höchstens einen Z i v i l i s a t i o n s kreis begründet. Ein Chinese, der die genannten drei Momente: alter Orient, Hellenismus und Christentum in sich aufnähme, bliebe dabei k u l t u r e l l dennoch ein Chinese (nach seiner seelischen Struktur), wenn er auch dem Z i v i l i s a t i o n s-kreise des Westens (Europa und Islam) nahe rückte. Der „Westen" zerfällt in eine so große Fülle von K u l t u r kreisen, als er Menschentypen enthält (vgl. meine Ausführungen: Bonner Zeitung, 10. März 1922, Nr. 59: „Orientalische Naturwissenschaften und Technik im Mittelalter", Sp. 3). Nach peripheren Momenten und Betrachtungsweisen kann man heute keine „Kultur" mehr bestimmen.

PERSONENREGISTER

Mit A sind die Anmerkungsnummern bezeichnet. Die Reihenfolge der Buchstaben ist die des deutschen Alphabets, nimmt also keine Rücksicht auf die Veränderungen des Lautwertes, welche einzelne Buchstaben durch Transkriptionszeichen erfahren.

SACHREGISTER

Siehe Bemerkung zum Personenregister.



*16. 17. Descartes und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

*18. Spinoza: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.

19. Leibniz: Prof. Dr. Alfred Kastil, Innsbruck.

20. Bacon und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga.

*21. Hobbes und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Hönigswald, Breslau.

*22. 23. Locke, Berkeley, Hume: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

24. Die englische Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel.

*25. Die französische Aufklärungsphilosophie: Priv.-Doz. Dr. O. Ewald, Wien; brosch. ca. M. 3,—, geb. M. 3,50.

26. Die deutsche Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Günther Jacoby, Greifswald.

*27. 28. Kant, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.

*29. Fichte: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Marburg; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.

30. 31. Schelling und die romantische Schule: Dr. H. Knittermeyer, Bremen.

32. 33. Hegel und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Greifswald.

34. Schopenhauer: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a/M.

35. Herbart u. seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena.

36. Lotze und Fechner: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn.

37. Nietzsche: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.

38. Der Materialismus des 19. Jahrhunderts: Prof. Dr. Aug. Gallinger, München.

39. Comte u. der Positivismus: Prof. Dr. M. Schinz, Zürich.

40. Mill und der Empirismus: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest.







